المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

جدل الإسلام والمعرفة فى عالم متغير

(ماليزيا ومصر نموذجًا)

تأليف: منى أباظة

ترجمة: ملك حماد

مراجعة وتحرير

طلعت الشايب

1345

جدل الإسلام والمعرفة فى عالم متغير

(ماليزيا ومصر نموذجا)

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ١٣٤٥
- جدل الإسلام والمعرفة فى عالم متغير
(ماليزيا ومصر نموذجًا)
- منى أباظة
- ملك حماد
- طلعت الشايب
- الطبعة الأولى ٢٠٠٩

هذه ترجمة كتاب :

Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt Shifting Worlds

By: Mona Abaza

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo.
E.Mail:egyptcouncil@yahoo.com **Tel.:** 27354524 - 27354526 **Fax:** 27354554

جدل الإسلام والمعرفة فى عالم متغير

(ماليزيا ومصر نموذجًا)

تـألـيـف : منى أباظة
ترجمة : ملك حماد
مراجعة وتحرير : طلعت الشايب



٢٠٠٩

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

أباظة ، منى
جدل الإسلام والمعرفة فى عالم متغير (ماليزيا ومصر نموذجًا)؛
تأليف: منى أباظة؛ ترجمة: ملك حماد؛ مراجعة وتحرير: طلعت الشايب
ط١ - القاهرة : المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٩
٤١٢ ص ؛ ٢٤ سم
١ - الإسلام والعلم
٢ - الإسلام والحضارة
(أ) حماد ، ملك (مترجم)
(ب) الشايب، طلعت (مراجع ومحرر)
(جـ) العنوان ٢١٤,٥

رقم الإيداع ٢٠٠٩/١٠٢١١
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 479 - 225 - 8
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

إلـى ليـــلى

(المؤلفة)

المحتـــويات

مسرد الاختصارات الواردة في الكتاب

ABIM : Angkatan Belia Islam Malaysia

حركة الشباب المسلم فى ماليزيا (تأسست فى ١٩٦٩ وأعلنت وأقرت رسمياً فى ١٩٧١، ورسالتها هى نشر الإسلام باعتباره عقيدة إنسانية عالمية).

AJISS : American Journal of Islamic Social Sciences.

المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية

AMS : Association of Muslim Scientisis

اتحاد علماء المسلمين

EI : Encyclopaedia of Islam

الموسوعة الإسلامية

GDP : Gross Domestic Product

الناتج المحلى الإجمالى

IAIN : Institute Agama Islam Negeri

المعهد الوطنى للدين الإسلامى فى إندونيسيا

IIIT : International Institute of Islamic Thought

المعهد الدولى للفكر الإسلامى

IIU : International Islamic University

الجامعة الإسلامية الدولية (كوالالمبور)

IKIM : Institute Kefahaman Islam Malaysia

معهد التفاهم الإسلامى - ماليزيا

ISEAS : Institute of Southeast Asian Studies

معهد دراسات جنوب شرق آسيا

ISTAC : International Institute of Islamic Thought and Civilization

المعهد الدولى للفكر الإسلامى والحضارة

IWL : Islamic World League

رابطة العالم الإسلامى

JMBRAS : Journal of Malayan Branch of the Royal Asiatic Society

مجلة الفرع الماليزى للجمعية الآسيوية الملكية

MB : Moslem Brothers

جماعة الإخوان المسلمين

MIDEO : Melanges Institute Dominician d'Etudes Orientals (Cairo)

معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية - القاهرة

NEP : New Economic Plan

الخطة الاقتصادية الجديدة

NGOs : Non-Governmental Organizations

المنظمات غير الحكومية

NST : New Straits Times (Malaysia)

جريدة ماليزية

OIC : Organization of the Islamic Conference

منظمة المؤتمر الإسلامى

OPEC : Organization of Petroleum Exporting Countries

منظمة الدول المصدرة للبترول

PAS : Parti Islam SeMalaysia

الحزب الإسلامى المااليزى

PLO : Palestinian Liberation Organization

منظمة التحرير الفلسطينية

ST : Straits Times (Singaphore)

جريدة سنغافورية

UKM : Universiti Kebangsaan Malaysia

جامعة ماليزيا الوطنية

UM : University of Malaya (Kuala Lampur)

جامعة الملايو (كوالالمبور)

UMNO : United Malays National Organization

منظمة ماليزيا الوطنية المتحدة

WTC : World Trade Center

مركز التجارة العالمى

مسرد لأهم الكلمات والمصطلحات

(حسب ورودها فى السياق)

الفعالية	Activism
الأمركة	Americanization
معاداة العقلانية	Anti-rationalism
معادة السامية	Anti-semitism
المدافعون عن قضية أو مبدأ أو دين	Apologists
القيم الآسيوية	Asian Values
الإلحاد	Atheism
الأصالة	Authenticity
السلطوية	Authoritarianism
ثقافة طليعية	Avant-grade Culture
الرشدية (مذهب أتباع ابن رشد فى أوروبا، وكان أحد تيارات الفلسفة فى العصور الوسطى)	Averroism
مصطلح يعنى بالملايوية "ابن الأرض"، ويستخدم فى الخطاب المحلى للإشارة إلى العرق الملايوى وإلى المسلمين باعتبارهم السكان الأصليين للبلاد.	Bumiputra

Captive Mind	العقل الأسير
Chauvinism	الشوفينية
Clash of Civilizations	صدام الحضارات
Conservatism	المحافظة
Consumerism	النزعة الاستهلاكية
Contradictions	تناقضات
Counterfeit Culture	ثقافة زائفة
Critical mind	عقل نقدى
Cultural amputation	البتر الثقافى
Cultural analysis	التحليل الثقافى
Cultural dependency	الاعتمادية الثقافية
Cultural diversity	التنوع الثقافى
Cultural evasion	المراوغة الثقافية
Cultural heritage	التراث الثقافى
Cultural interaction	التفاعل الثقافى
Cultural invasion	الغزو الثقافى
Cultural pluralism	التعددية الثقافية
Cultural specicibicity	الخصوصية الثقافية
Darwinism	الداروينية

Decadence	تفسخ
Decolonization	تحرير
Deconstruction	نقص – تفكيك
Defensive mechanism	ميكانيزم دفاعى
Delusion	تضليل
Demonize	يحول إلى شيطان
Deregulation	تخفيف القيود
Dialectic	جدل (ديالكتيك)
Dichotomy	ثنائية
Discourse	خطاب
Discrimination	تمييز
Disintegration	انحلال
Disorientation	انحراف عن الوجهة الصحيحة
Dissimulation	إخفاء تحت مظهر كاذب
Diversity	تنوع
Emancipation	تحرير
Endogenous	باطنى النمو
Enlightenment	التنوير
Epistemological Break	قطيعة معرفية

Essentialism	الجوهرانية
Etatized Islam	إسلام رسمى
Ethnocentrism	مركزية العرق
Ethnology	الإثنولوچيا (علم الأعراق)
Ethos	روح الشعب أو الجماعة
Euogenics	اليوچينيا (علم تحسين النسل)
Eurocentrism	المركزية الأوروبية
Exclusion	إقصاء - إبعاد
Exploitation	استغلال
Folklorization of Culture	تحويل الثقافة إلى مجرد فولكلور
Foundationalism	التأسيسية
Fundamentalism	الأصولية
Funding	تمويل
Gender	النوع
Genetics	علم الوراثة
Glocalism	العالمية والمحلية فى الوقت نفسه
Gnosis	المعرفة الروحية
Hegemony	هيمنة
Hermeneutics	التأويل

Homogenity	تجانس
Humanism	الفلسفة الإنسانية
Hybridization	تهجين
Ideological alibi	ذريعة أيديولوچية
Inclusion	احتواء – تضمين
Inconsisteney	تضارب – تنافر
Indigenization	تأصيل
Individualism	الفردانية
Individuality	الفردية
Inferiority	الدونية
Infrastructure	البنية التحتية
Institutional changes	تغيرات مؤسسية
Instrumentalism	الذرائعية
Integrationism	التكاملية
Intelligentsia	أهل الفكر
Interaction	تفاعل
Internationalism	الدولية
Interpretative Sociology	علم النفس التفسيرى
Intoxication by the West	التسمم بالغرب

Intution	الحدس – البديهة
Islamic Revivalism	نزعة الإحياء الإسلامى
Islamization of Knowledge	أسلمة المعرفة
Legislation	تشريع
Libralism	الليبرالية
Mahathirism	المهاتيرية (نسبة إلى مهاتير محمد)
Marabotism	المرابطة
Marginalization	تهميش
Marketization	تسويق
Mentality	ذهنية
Metamorphosis	مسخ
Metaphysics	الميتافيزيقا
Modernization	تحديث
Multiculturalism	التعددية الثقافية
Nation State	الدولة الأمة
National consciousness	الوعى القومى
Neutrality of Science	صيادية العلم
Nihilism	العدمية
Objectivity	الموضوعية

Obscurantism	الظلامية
Occidental reason	العقل الغربى
Occidentalism	الاستغراب
Oil boom	الطفرة النفطية
Organic Intellectual	المثقف العضوى
Organicism	العضوانية
Orientalism	الاستشراق
Otherness	الآخرية
Paganism	الوثنية
Pantheism	وحدة الوجود
Parochialism	ضيق الأفق الفكرى
Particularity	خصوصية
Petro-Islam	الإسلام النفطى
Phenomenology	الفينومينولوجيا (علم الظاهرات)
Polarization	استقطاب
Politicized agenda	أجندة مسيسة
Populistic	شعبوى
Positivism	الفلسفة الوضعية
Postcolonialism	ما بعد الاستعمار
Practice	الممارسة – التطبيق

Pragmatism	البراجماتية (الفلسفة العملية)
Provincialism	محلية
Racism	التمييز العنصرى
Radical	راديكالى (متطرف)
Rationalism	المذهب العقلى
Rationality	العقلانية
Recession	ركود
Reductionism	الاختزالية
Reformism	النزعة الإصلاحية
Relativism	المذهب النسبى
Relativity	النسبية
Religionism	الحماسة الدينية المفرطة
Religiosity	التدين
Religiosize	يُديِّن
Religious Clergy	الإكليروس (رجال الدين)
Religious recurgence	الصحوة الدينية
Revelation	وحى - إلهام
Revivalism	الإحيائية (النزعة إلى إحياء الماضى)
Scientism	العلمية

Secular	علمانى
Secularism	العلمانية
Secularization	علمنة
Semulacrum	صورة زائفة
Shia	الشيعة
Social ascension	الصعود الاجتماعى
Social mobility	الحراك الاجتماعى
Subaltern	التابع
Sufism	الصوفية
Superstrucyure	البنية الفوقية
Taxonomy	تصنيف
Theology	اللاهوت
Transcendentalism	الفلسفة المتعالية
Transnational	عابر للحدود القومية
Transparency	الشفافية
Tribalism	القبلية
Unemployment	البطالة
Vision	رؤية
Westernization	غربنة

ماليزيا: حقائق وأرقام[1]

عدد السكان: ٢٠.٩٣٢.٩٠١ (يوليو ١٩٩٨)

معدل النمو السكانى: ٢.١١٪ (١٩٩٨)

طبقًا لتعداد ١٩٨٠، كان هناك ٦.٩ مليون مسلم من إجمالى عدد السكان البالغ ١٣,٠٧ مليون نسمة، أما بقية السكان فهم بوذيون وهندوس ومسيحيون وسيخ وأتباع الكونفوشيوسية والطاوية وغيرها من العقائد الصينية التقليدية، وفى منتصف التسعينيات كان تعداد ماليزيا الإجمالى يقدر بنحو ١٧,٧٥٥,٩٠٠ مليون نسمة وكانت نسبة المسلمين حوالى ٥٨٪، والصينيين ٣١٪ والهنود ١٠٪[2].

الجماعات العرقية: الملايويون وغيرهم من السكان الأصليين ٥٨٪. الصينيون ٢٦٪. الهنود ٧٪ وغيرهم ٩٪.

الأديان:

- فى شبه جزيرة ماليزيا: الإسلام (الملايويون)، البوذية (صينيون)، الهندوسية (هنود).
- فى صباح **Sabah**: الإسلام ٣٨٪، المسيحية ١٧٪، وغيرها ٤٥٪.
- فى ساروواك: الدين القبلى ٣٥٪، البوذية والكونفوشية ٢٤٪، الإسلام ٢٠٪، المسيحية ١٦٪، وغيرها ٥٪.

اللغـات:

- فى شبـة جزيرة مـاليـزيا: الملايوية (اللغـة الرسـميـة)، والإنجليـزية واللهجـات الصينية والتاميلية.

- فى صبـاح: الإنجليـزية والملايوية والعـديد من اللهـجـات القبليـة والصـينيـة (وتسود لهجات الماندارين والهاكا).

- فى سارواك: الإنجليزية والملايوية والماندارين والعديد من اللغات القبلية.

نظام الحكم: ملكية دستورية، حصلت مـاليزيا على استقلالها من المملكة المتحدة فى ٣١ أغسطس ١٩٥٧ وتأسس الاتحاد الفيدرالى المـاليزى فى ٩ يوليو ١٩٦٣ ورأسـه الحاكم الأعلى (الملك). رئيس الحكومة: رئيس الوزراء د. مهاتير بن محمد (من ١٦ يوليو ١٩٨١)، يعين رئيس الوزراء أعضاء الحكومة من بين أعضاء البرلمان وبموافقة الحاكم الأعلى. يتم انتخاب الحاكم الأعلى ونائبه من قبل الحكام بالوراثة فى تسع ولايات ولدورات مدة كل منها خمس سنوات وكان آخر انتخاب فى ٤ فبراير ١٩٩٤.

الاقتصاد: تأثرت ماليزيا تأثيراً شديداً بالأزمة المالية الإقليمية فى ١٩٩٧-١٩٩٨، وكان من المتوقع أن تحقق معدل نمـو منخفضا يقـدر بـ: ٤٪ - ٥٪ فى عام ١٩٩٨، أما التنبؤات الخاصة فتتوقع انخفاضه بما يصل إلى ٢٪. واجهت ماليزيا هبوطا حادا فى قيمة العملة المحلية وسوق الأوراق المالية وانخفض العجز فى الميزان التجارى إلى ٣٪ من إجمالى الناتج المحلى فى عام ١٩٩٨ بينما كان ٥.٥٪ فى ١٩٩٧.

كما انخفض الإنفاق الحكومى بمقدار ٢٠٪، ومن المتوقع أن يترافق النمو الأكثر بطئا مع زياده حجم البطالة وارتفاع معدلات الفائدة، كما يشير مؤشر التضخم فى الأسعار إلى ٣٦٪ (١٩٩٦).

أنور إبراهيم: زعيم مؤثر سابق للحركة الطلابية، اعتقل بسبب المظاهرات ضد الفقر فى السبعينيات. انضم إلى حكومة د. مهاتير محمد رئيس الوزراء فى ١٩٨٢، بنى نجاحه عبر حزب UMNO. كان نائبًا لرئيس الوزراء ونائبًا لرئيس المنظمة ونائبًا لوزير المالية. نشر فى عام ١٩٩٦ كتابه "النهضة الآسيوية" ووجه فيه الشكر لمهاتير لقدرته على الاحتمال والتسامح. أحيل إلى الاستيداع مع الحكومة فى بداية سبتمبر عام ١٩٩٨ وسجن على خلفية اتهامه بالتحريض على الفتنة.

شكر وعرفان

هناك فى مصر مثل تلك التصورات عن بشر لهم بركة "الأولياء" يسمون "أهل الخطوة" يمكن رؤيتهم فى مكانين فى وقت واحد، هى بركة حتى وإن كانت فى الأحلام فقط فلربما أسهمت فى حل الكثير من الألغاز التى واجهتها فى ارتحالاتى المستمرة، المتخيل منها و الحقيقى.

اكتملت عندى فكرة هذا العمل عندما أتيحت لى الفرصة لأكون فى سنغافورة كزميل بحث فى معهد دراسات جنوب شرق آسيا فى الفترة من ١٩٩٠ إلى ١٩٩٢ (ISEAS) كانت مكتبة المعهد الجميلة بما تشرف عليه من مشهد خلاب لميناء سنغافورة وسفنه العابرة مصدر إلهام عظيم لى؛ فهنا اكتشفت كتابات الأمريكى الفلسطينى إسماعيل راجى الفاروقى والماليزى سيد نجيب (نقيب) العطاس، وتكشفت أمامى أهمية وتأثير الجدل الدائر حول قضية "أسلمة المعرفة" فى السياسات العامة للأسلمة فى ماليزيا عندما قمت بزيارة قصيرة لكوالالمبور فى عامى ١٩٩١ و١٩٩٢، وأود أن أعترف بأن معرفتى ووعيى بكتابات الفاروقى قبل إقامتى المؤقتة فى سنغافورة وماليزيا كانت محدودة إلى درجة كبيرة.

كانت شهرة الفاروقى فى ماليزيا تعتمد على اتصالاته السياسية رفيعة المستوى وربما أكثر من اعتمادها على كتاباته؛ ولو لم يقدر لى زيارة ماليزيا والعمل فى مكتبة معهد دراسات جنوب شرق آسيا لما طرأت لى فكرة متابعة شبكات العمل ؛ وفى طريق عودتى من ماليزيا إلى القاهرة عرفت الكثير عن مكتب المعهد الدولى للفكر الإسلامى بالقاهرة (IIIT)،

الذى كان فى مطلع التسعينيات متسع النشاط ويقوم بدور تنسيقى مع الجامعة الإسلامية الدولية فى كوالالمبور الموجودة فى منطقة بيتالنج جايا (Petaling Jaya). كان هذا المكتب يقوم بإرسال أكاديميين مصريين فى بعثات قصيرة، علاوة على مشاركة شخصيات عامة شهيرة ومدافعين عن التوجه الإسلامى فى ملتقيات يقوم بتنظيمها، بينها أسماء مثل المستشار طارق البشرى القاضى والمؤرخ الذى تحول إلى تناول الشأن الإسلامى، وفهمى هويدى الكاتب بالأهرام، وأستاذ الأدب المتقاعد عبد الوهاب المسيرى، وغيرهم ممن تظهر أسماؤهم فى قائمة المطبوعات؛ وهكذا أصبحت فى كوالالمبور على وعى بالدور الذى يقوم به مكتب المعهد الدولى للفكر الإسلامى فى القاهرة. عدت إلى ماليزيا مرتين لفترات امتدت إلى أربعة أشهر خلال عامى ١٩٩٥ و١٩٩٦ حيث أصبح كل من عالم الاجتماع الماليزى سيد حسين العطاس وزوجته بوان زهرة Puan Zahra بمثابة عائلة ثانية لى، وكان الأستاذ سيد نجيب العطاس، الأخ الأصغر لسيد حسين العطاس فى غاية الكرم معى بما منحنى من وقت، كما كان الجو العام ومكتبة المعهد الدولى للفكر الإسلامى والحضارة فى كوالالمبور (ISTAC) بما تحتويه من كنوز، كانا المحيط الأمثل بالنسبة لى لاستكمال هذا العمل، كما قام كل من الشريفة شفاء العطاس ونوريانى عثمان وكليف كيسلر بتقديمى لعالم كوالالمبور.

وفى القاهرة، رحب بى الدكتور عبد الوهاب المسيرى، كما كانت منى أبو الفضل وهيئة مكتب المعهد بالقاهرة خير عون لى، وأود هنا أن أقدم الشكر إلى مهجة مشهور (مكتب القاهرة) لما بذلته من جهود لمساعدتى، وكذلك إلى سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ونصر عارف (جامعة القاهرة) وإلى مكتب المعهد الدولى للفكر والحضارة الإسلامية بالقاهرة.

بعد ذلك أتيحت لى الفرصة لقضاء عام ١٩٩٧ فى Wissenschaftskolleg فى برلين حيث أكملت الجزء الأكبر من مخطوطة هذا العمل. قدمت لى المكتبة هناك كل ما كنت أطمح إليه، وأود هنا أن أشكر كلا من وولف ليبنز Wolf Lepenies وجواكيم نيتلبيك Joachim Nettelbeck والعديد من الزملاء والأصدقاء الذين قاموا بقراءة المسودات الأولى للعمل،

كما أننى مدينة بالشكر لعزيز العظمة والراحل أولريش هارمان Ulrich Haarmann وجنيفر روبرتسون Jennifer Robertson (ميتشجان) وكيلى باكولد Killy Buchhold (بيليفلد) وبيتر هاينى Peter Heine (برلين) وكلودين سالمون Claudine Salmon (باريس) وموردبدكاى فينجولد Mordedchai Feingold (ڤيرجينيا) ومارتن فان برونشين Martin Van Bruinessen (أوترخت) وشهاب أحمد (الجامعة الأمريكية بالقاهرة) لما تكبدوه من مشقة قراءة مشروع هذا العمل بالكامل. أشكرهم على ما أبدوه من صبر وتفهم. كما أسهمت آراء الدكتور وولف – يتر نار Wolf- Dieter Narr الخبيرة الفذة فى توضيح الأوجه القوية والدقيقة لهذا العمل، مما ساعدنى على إعادة صياغة أطروحتى الأساسية، بينما أسهم ڤيرنر كراوس Verner Kraus بمناقشاته المبدعة حول الإسلام الماليزى فى إثراء أفكارى.

ثم جاء عام ١٩٩٨ ليصبح موسما مواتيا للعودة إلى الجنوب. كانت عودتى إلى مصر ضرورية حيث تمكنت من جمع معلومات مهمة عن مصر، وتأمل تجربتى الغنية الطويلة الملتبسة مع ألمانيا حيث عشت قرابة خمس عشرة سنة؛ فهل يمكن لى بعد ذلك كله أن أُحِدَّ هويتى بالعديد من السير الحياتية التى يتضمنها هذا الكتاب؟ الكثيرون منا فى العالم الأكاديمى ينتهون إلى ما يطلق عليه الفرنسيون الـ"jongler" (أى لاعب الأكروبات) من أجل البقاء فى سوق العمل المتقلبة؛ وبالنسبة لأولئك ممن ينتمون مثلنا إلى البلدان التى تحررت من الاستعمار، الذين يواكب انتماؤهم مجتمعات متعددة الثقافات والعادات دون الشعور بالضرورة بعوارض أزمة تحديد الهوية: ألا يجدون أنفسهم فى صراع دائم لتبرير اجتياز الحدود؟ قبل هجرتى إلى الشمال كنت أعتبر نفسى، فيما أعتقد، أمتلك ميزة التعرض لخلفية كوزموبولتيانية "معينة"، فمثل الكثيرين من المثقفين المصريين كانت لدى فرصة التعرف على السينما الألمانيا والفرنسية والإيطالية فى القاهرة قبل سفرى للدراسة بالخارج، كما أتيح لى الاطلاع على الآداب والفلسفة الفرنسية فى اللغة الأصلية لهذه الأعمال على ضفاف النيل، وهى ليست حالة فريدة بكل تأكيد، وأتمنى ألا يساء فهمى واعتبارى شخصية مفتونة بالليبرالية الغربية

على نحو ساذج، أو متبنية لموقف علمى سطحى. تبقى حقيقة أن الحركة الثقافية المصرية المعاصرة والإبداع الفنى المصرى قد ارتبطا بأوروبا، ويصور عمل چاك بيرك Jacques Berque: مصر والإمپريالية والثورة Egypt, Imperialism and revolution[1] التيارات والتيارات المضادة بين المثقفين والفنانين والكتاب المصريين وانتماءاتهم وصراعاتهم مع الغرب، فهل علينا أن نلتمس الغفران اليوم من أجل هذه المشاعر؟

اكتملت الدائرة برجوعى إلى القاهرة عام ١٩٩٨، أو كما يقول الفرنسيون La boucle est bouclée وأسعدنى اكتمال الكتاب بالقاهرة كنقطة محورية، ووقفت شاهناز روس Shahnas Rouse إلى جانبى كصديقة عزيزة وكمحاور محفز، كما أسهمت أفكارها المعاصرة ونضوجها فى توجيه نظرى إلى المفارقات التى أثارتها رحلاتى وأسفارى المستمرة، الحقيقى منها والمتخيل.

وفى النهاية أود أن أتقدم بالشكر إلى Deutsche Forschungsgemeinschaft على منحة الإبداع Habilitation Stipendium لمدة عامين من ١٩٩٥ إلى ١٩٩٧، وإلى معهد الشرق المعاصر فى الجامعة الحرة ببرلين، وإلى أقسام علم الاجتماع والأنثروپولوچى وعلم النفس بالجامعة الأمريكية بالقاهرة وإلى دار العلوم الإنسانية Maison des Sciences des L'homme DAAD بألمانيا على توفيرهم منحة دراسية إلى باريس عام ١٩٩٥، كما أننى مدينة بالشكر لفريدمان بوتنر Friedemann Buttner لإشرافه على عملى هذا. ولقيام كل من إليزابيث تومبس Elizabeth Tombs وكيرن مارجوليس Keren Margolis وماري كينى Mary Kenney وميتش كوهن Mitch Kohen وپاتريشيا سكورچى Patricia Skorje بمراجعة عدة فصول فى مراحل مختلفة من هذا العمل.

لقد تم عرض فصول هذا الكتاب فى مؤتمرات مختلفة مثل Arbeitstelle Politik Wissenschaft بالجامعة الحرة فى برلين عامى ١٩٩٣ و١٩٩٧، ومؤتمر دافو DAVO فى هامبورج ١٩٩٧، و Wissenschaftskolleg فى برلين ١٩٩٧، و Orientalistentag

فى بون ١٩٩٨، والملتقى السادس لجمعية دراسات الشرق الأوسط الدولية: الشرق الأوسط على أعتاب القرن الحادى والعشرين: قضايا وآفاق، ١٠-١٤ أبريل، وجامعة آل البيت بالأردن ١٩٩٦ ؛ والجامعة الوطنية فى سنغافورة، يونيو ١٩٩٨ ؛ وجامعة كولومبيا – نيويورك، ٧ ديسمبر ١٩٩٨ ؛ ومحاضرات براون باج Brown Bag.

كما نشرت أقسام من هذا العمل كمقالات فى الصحف "بعض التصورات حول مسألة الإسلام والعلوم الاجتماعية فى العالم الإسلامى المعاصر"، فى مجلة Social Compas: المجلد الأربعون رقم ٢ يوليو ١٩٩٣، الصفحات من ٣٠١ إلى ٣٢١. و"أسلمة المعرفة" والأسلمة فى ماليزيا فى مجلة Asien، أبريل ٩٦ صفحات ٥١- ٧٠. و"ملاحظة أولية حول تأثير الاتجاهات الإسلامية الخارجية على ماليزيا" – فى أعمال المنتدى الآسيوى الدولى: المجلد ٢٥ سنة ١٩٩٤ رقم ١ -٢، صفحات ١٤٩ – ١٦٥، كما نشر الفصل الثامن فى Das Soziologische Jahrbuch بألمانيا عام ١٩٩٨، ونشر الفصل الخاص ب: هنرى كوربن فى موسوعة العالم الإسلامى (مجلد ٩٠ لسنة ٢٠٠٠ – صفحات ٩١-١٠٤) ونشر السادس فى (Hommage a Denys Lombard) Archipel – باريس ٩٩، ونشر الفصل الثالث عشر فى Orient – هامبورج عام ١٩٩٨، وفى الدورية الألمانية Der Neue Der Frauen عام ١٩٩٩، كما أود فى النهاية أن أشكر دار نشر Routledge Curzon لما قدموه من جهد والتزام حقيقيين فى تحرير هذا الكتاب.

الجـــزء الأول

أفـكـار تمـهـيـديـة

١- العلم مؤسلما

محاور ومجالات المعرفة

لا أثق فى كل من يقومون بالتصنيف، وأتجنبهم، فالرغبة فى وضع نظام معين ما هى إلا افتقاد للكمال.

فريدريك نيتشه

هل يمكن أسلمة المعرفة؟ هل يمكن أسلمة علم الاجتماع أو الفلسفة أو الرياضيات أو علم النفس أو الفيزياء (أو تمسيحها، أو جعلها هندوسية)؟ هذا هو السؤال المبدئى الذى كان يواجهنى باستمرار كلما كان على أن أعبر عن أسلوب أو منهج البحث الذى أقوم به، وهو السؤال نفسه الذى يتبادر إلى ذهن أى شخص عندما يواجه ذلك الكم الغزير من الأدبيات التى تدور حول إشكالية " أسلمة المعرفه "، وغالبا ما كان رد فعل المثقفين العلمانيين يأخذ الصيغة الآتية: لقد شبعنا كلاما عن أسلمة المعرفة والعلوم...... فهل هذا مجدٍ عمليا؟ هناك الكثير فى هذا المجال، لكنه يظل هزيلا، فلم يخرج إلى النور شىء فى هيئة مشروعات محددة فى علم الاجتماع أو الأنثروپولوچيا أو العلوم؛ وكثيرا ما سمعت مثل هذه التعليقات من خصوم المشروع، وربما يدرك القارئ بعد قراءة هذا الكتاب أننى لم أقدم إجابة عن هذا التساؤل، أى عن كيفية أسلمة علم الرياضيات، كما أننى لن أحاول الإجابة، وغالبا ما كانت تتسم ردود الفعل المباشرة للعديد من المثقفين العلمانيين المصريين بالعنف عند قيامهم بالتعبير عن تشككهم وريبتهم، وأننى أضيع الوقت فى بحث مثل هذا الموضوع

(ولنضع فى اعتبارنا ذلك الصراع الضارى الذى يخوضونه ضد دعاة الأسلمة حول المصداقية الفكرية والسياسية لما يقومون بطرحه)، ولكم استمعت مرارا وتكرارا إلى تعليقات ساخرة من المهتمين بعلم الاجتماع، ناهيك عن المستشرقين الذين كانوا ينظرون إلى باستعلاء ودهشة. إن نقد برفيز هودبوى Pervez HoodBhoy[1] الذى ينكر صحة أولئك الذين يطرحون قضية أسلمة العلوم وثيق الصلة بموضوعنا، فالمرء يستطيع أن يتفق معه فى قلقه على الحالة البائسة للتعامل مع العلم فى العالم الإسلامى بكاملة، ومع رؤيته السياسية السليمة، ومع الأسلوب اللاذع الذى انتقد به بعض أنصار مشروع الأسلمة، وأيضا مع إنكاره لمصداقية من يدعون القدرة على صياغة وتقديم علوم إسلامية. على الرغم من ذلك تظل نظرته للإسلام وهجومه على موريس بوكايبه Maurice Bucaille وسيد حسين نصر وضياء الدين ساردار – الدعاة الأساسيين للعلوم الإسلامية – تظل متسمة بالسطحية الشديدة، رغم مشروعيتها، ويظل هودبوى HoodBhoy وضعيا فى إطرائه النزعة العلمية من خلال رؤيته للعلوم الغربية الحديثة.

لم أستطع مقاومة رغبتى فى المقارنة بينه وبين إسهام أشيس ناندى: Alternative Ashis Nandy Sciences[2] "العلوم البديلة"، ذلك العمل الذى يدعو إلى التعمق فى الخطوط العريضة المحددة للمحيط الثقافى لاثنين من أشهر العلماء الهنود، وهما چاجاديس شاندرا بوس Jagadis Chandra Bos (١٩٣٧-١٩٥٨) وسريڤاسا رامانوچان Srivavsa Ramanujan (١٩٢٠-١٨٨٧) إن عمل ناندى ثرى ومتعدد الجوانب، كما يتضمن نقدا لاذعا للعلم المعاصر فى علاقته بالسلطة، وكذلك يصور بدقة وحساسية شديدة الإطار الشخصى والمعيشى والنسق العقائدى لكل من العالمين المختلفين، فالعالم الشرقى يختلف تماما عن النسق الغربى الأوروبى. يصور ناندى ذلك من منظور علمى نفسى مبهر مقدما "رؤية متكاملة للعالمين المادى والروحى" تتميز بعمق أكثر مما امتاز به الإسهام الغربى[3] فى هذا المجال – فى حالة بوس Bose – وكلاهما تناول المفاهيم الطقسية – السحرية فى علوم الرياضيات – فى حالة رامانوچان – وأصبحا من رموز العلم الحديث "المهند".

قدمناندى توصيفا حيا للتدين، وللتناقض النفسى بين الثقافة العلمية والعلم الروحى غير المنطقى والمقيد ثقافيا فى الهند[٤]، وغاص بعمق ليكشف عن الأسباب الغامضة وراء التوتر الإبداعى لدى رامانوچان، ومع ذلك ظل إسهامه كما يقول هو نفسه، بعيدا عن تدعيم أو إعطاء نموذج هندى بديلا عن العلوم، وتميز هذا التوصيف بوعى يشد انتباهنا نحو المرجعية التى يتبناها من يقومون بطرح مثل تلك الأفكار التى تمثل مجرد تقليد ومحاكاة للنموذج الذى طرحه المحللون الغربيون، ففى مثل هذه الحالات يكون الغرب هو المرجعية، حتى وإن انشقت عليه[٥]. لقد راقت لى العلاقة التى حددها ناندى بين العلم الحديث وبنية الدولة والعنف، كما أعجبنى الانتقاد الذى وجهه للعلم الحديث لاتسامه بالعنف فى حد ذاته[٦]. إن قراءتى لناندى جعلتنى أشعر بإشكالية موضوع هذا البحث، فحاضرنا تحده خطوط العولمة، ويحمل القليل من ملامح الشبه بحركة تهنيد **Indianization** العلوم الحديثة التى قامت قرب بدايات القرن العشرين، وارتبطت بمتغيرات المرحلة الاستعمارية، وبالرغم من ذلك واجهتنى النوعية الهزيلة لإنتاج دعاة الأسلمة فى العلوم الاجتماعية والعلوم البحتة، ويظل هناك الكثير مما لم يتطرقوا إليه.

أتذكر تجوالى بين ممرات الجامعة الإسلامية فى كوالالمبور وبداخلى شعور بأن هذه المؤسسة العلمية تمثل عشا لتفريخ وتصدير هيمنة اجتماعية ذات نفوذ، فلقد تغلبت لغة الجسد والمظهرية الدينية والزى والأداء الطقسى المغالى فيه على حساب الفكر الأصيل، ما صدمنى أكثر من ذلك هو اهتمام الممثلين الرسميين والأكاديميين عند لقائى بهم فى كوالالمبور بالطقوس والمراسم أكثر من اهتمامهم بمضمون ما كنا نقوله.

ولكن الذى أثار اهتمامى هو ما كان يكمن وراء الخطاب فى جدل الأسلمة. أسواق العمل، صعود وهبوط مكانة المثقفين، وشبكات الاتصال والتنوع فى التكتلات السياسية والثقافية المحلية؛ كانت تلك كلها هى المفاتيح التى أنقذتنى من الوقوع فى فخ التصديق والاعتقاد غير المشروط فى الكلمة المكتوبة. ما أعنيه هو أن اختيار مثل ذلك الموضوع لم يكن فى حد ذاته خلوا من تبعات سلبية بالنسبة لى، فقد كان زملائى المتشككون يتساءلون دائما عن مصداقيتى العلمية، فالحقيقة أن انغماسنا فى البحث

كعاملين فى مجال علم الاجتماع ينعكس ويطغى على رؤيتنا للعالم، وغالبا ما يعمينا عن المسافة الفاصلة التى يجب أن تفصلنا عن موضوع البحث الذى نقوم به؛ وبرغم ذلك جانبَ نقادى الصواب، لأن هذا الموضوع يستحق البحث لعدة أسباب سوف تتكشف من خلال هذا الكتاب؛ فبرغم غزارة الأدبيات التى تناولت حركة الأسلمة لايوجد بينها عمل واحد متكامل يتناول أصل مثل هذه الأيديولوچية، أو شبكات العمل الخاصة بها، أو ردود فعل العلمانيين تجاهها.

هذه الدراسة تحاول البحث فى متاهة عملية "إنتاج المعرفة" من أجل أسلمة الثقافة. وشبكات العمل التى قمت بتتبعها من ماليزيا إلى مصر، وتركز على العوامل أو المحددات الثقافية ومجالاتها فى مجتمعين إسلاميين متمايزين، كلاهما يمر بتجربة الحداثة على طريقته الخاصة؛ فقد اختلط خطاب البحث عن الأصالة عن طريق " أسلمة مجالات معرفية متعددة" بالقضايا التى نتجت عن المواجهة مع الغرب وبخاصة فى الأوساط الأكاديمية الغربية حيث تلقى أنصار الأسلمة تعليمهم، وعملوا فى العالم الغربى، وهم أنفسهم نتاج مجسد للتهجين. وباعتبارهم مثقفين ينتمون إلى العالم الثالث غير الماركسى(٧) كان عليهم أن يصنفوا الثقافات بلغة نحن/هم ويحولون الغرب إلى شيطان ويضفون صورة النقاء على التقاليد المحلية والقومية والعادات الدينية، صانعين بذلك صدعا ثقافيا فى حوار الشرق/ الغرب بدلا من البحث عن التواصل بين الثقافات والأقاليم(٨). لقد تمرس هؤلاء الدارسون فى الغرب على وسائل وأساليب الجدل والمحاورة، والآن يكرر الغرب توجيه الانتقاد لهم لتحويل هذا الحوار إلى صراع من أجل التمثيل، وأنهم إذا كانوا يريدون أن يكون لهم "صوت" وأن يدعون إلى المؤتمرات الدولية فلابد أن يكونوا معبرين عن الاختلافات. ويبدو أن الغرب لا يستمع إليهم إلا إذا تبنوا مثل هذا الموقف، والحقيقة أنه خطاب ينبع من التفاعل الثقافى مع الغرب والمؤسسات الأكاديمية الغربية، كما تحاول هذه الدراسة التى بين أيدينا تتبع مسيرة إعجاز أحمد Aijaz Ahmed، الذى قام بتحليل موقع النخبة غير الغربية فى بنية السيطرة الدولية(٩)، وعلى كل حال سأحاول هنا تحديد موقع المثقفين من الأدوار المتناقضة لمؤسسات

ما بعد المرحلة الاستعمارية، وبالطبع يظل خيار "العودة للوطن" أو القبول بوضعية "الأكاديمى المهاجر" سؤالا ملحا فى هذا السياق، سواء كان ذلك ماليزيا أو أى مكان آخر.

كان الراحل إسماعيل راجى الفاروقى أبرز نصير لدعوة الأسلمة، وهو أمريكى من أصل فلسطينى أقام فى الولايات المتحدة، وتزوج من أمريكية تدرس علوم الموسيقى تحولت إلى الإسلام، والمؤكد أن مفهومه عن الأسلمة مدين بالكثير لأيديولوجية تبشيرية، إذ إن تخصصه فى الأديان المقارنة لم يكن مجرد مصادفة. بَدَأْتُ هذه الدراسة فى عام ١٩٩٠، بتأمل بدايات الخطاب الجديد الداعى إلى أسلمة العلوم والمعارف وازدهاره فى ماليزيا، لقد أفادنى العمل الذى قمت به فى ماليزيا ومهد الطريق أمامى، ثم ردنى إلى القاهرة لمقارنة المتضمنات العملية للخطاب نفسه وإن كان فى سياق مختلف، ووجدت أن ما يشكل جدل أسلمة المعرفة بقوة بين المثقفين المصريين هو المواجهة بين الإسلاميين والعلمانيين. هذه المواجهة التى تأخذ مظهر الاختيار الساذج بين أبيض وأسود من قِبَلِ الذين يغفلون عن الخطاب السلطوى للدولة، الذى يتأرجح بين أسلمة فى القمة ومواجهة إسلاميين يعملون تحت الأرض، وهى مواجهة تتزامن مع القمع الشديد للنشطاء الإسلاميين، كما أنها ليس لها صلة بتبنى تكتيكى لخطاب علمانى هزلى كإجراء وقائى. هذه المواجهة العلمانية – الإسلامية(١٠) فى حد ذاتها ليست أمرا مستحدثا ولا تشكل ظاهرة جديدة، بل يمكن رصدها فى كافة أنحاء العالم الإسلامى. على أية حال، سأقوم فى هذه الدراسة بالتركيز على أنشطة أنصار هذه القضية، والذين يشكلون جزءا ومكونا أساسيا بالفعل من التوجه الإسلامى الراسخ فى مصر.

لقد كنت من أشد المعارضين لأنصار مثل هذا الخطاب الفكرى عندما بدأت هذا البحث، ولكنى أصبحت أكثر فهما لهم مع قرب انتهائى منه (رغم أننى لا أشاركهم برنامجهم السياسى)، وذلك من خلال معايشتى لصعود أيديولوجية الجناح اليمينى فى الغرب، والركود الاقتصادى، ولتصاعد صراعات القوة التى تكرس فكرة التقسيم إلى عالم متقدم وعالم ثالث(١١)، والتصنيف الإقليمى للحياة الأكاديمية فى الغرب،

وذلك إلى جانب الضربة الأخيرة التى وجهت للعملة الآسيوية؛ وسألت نفسى ما إذا كان من الممكن أن يصبح المرء أكثر تفهما وتعاطفا مع سياسات رئيس الوزراء الماليزى مهاتير محمد باعتبارى أنتمى مثله للعالم الثالث؟ وذلك رغم وعيى بفخاخ شعبيته وأفكاره الداروينية الاجتماعية. مثل هذا التسأول كان يدور بذهنى أثناء إقامتى فى كوالالمبور، ومع ذلك لا أنكر أننى قد أسرت "بالحس النظامى" و"بالسيطرة" على مقاليد الأمور لديه، ولم أكن أستطيع مقاومة المقارنة بين ذلك وحالة التخبط الظاهرة فى صفوف الطبقة الحاكمة فى مصر، كما تَكَوَّن لدى الانطباع بالرتابة التامة والتكرارية المملة المصاحبة للنظام فى ماليزيا، حيث لا يستطيع المرء تتبع أصوات المعارضة، أو أى مناخ ثقافى نشط يتناغم مع النجاح الاقتصادى المتحقق إلا بالكاد، فيما عدا حكاية ما حدث من اعتقال للكاتب سيد حسين على وتجربته فى السجن(١٢)، مما جعلنى أدرك، وبمنتهى الوعى، أن صحة ما أطرحه لن تثبت إلا بعد اكتشاف أن الحزب الحاكم فى إقليم كيلنتان Kelantan بشمال ماليزيا هو حزب ذو توجه إسلامى، وأن أحزاب المعارضة تشغل ٢٠٪ من مقاعد البرلمان.

من المؤكد أن تعاطفى مع مهاتير محمد قد قل بعد اعتقال أنور إبراهيم، وبعد كل ما واجهه من إساءة معاملة والادعاء المشكوك فيه بتورطه فى فضائح جنسية، لأكتشف مرة أخرى أن رطانة العالم الثالث لا تمثل أى نوع من الإنقاذ من المستقبل المظلم الذى تسير نحوه العولمة، والذى يؤثر على الجنوب بشكل كبير، وأن الهجوم العنيف الساذج الذى يشنه مهاتير ضد الغرب وضد الأجانب لن ينقذه من براثن المعارضة الداخلية لحكمه. لقد ظهر الوجه الكريه لسلطة مهاتير ليذكرنا بعدم قدرة أى إنسان على الخديعة والتحايل عن طريق انتهاك المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان.

ومن المثير للسخرية أن يكون أنور نفسه نتاجا لمحسوبية مهاتير، فهو الذى دعمه فى UMNO، كما أن مهاتير عينه وزيرا للمالية فى حكومته، والواضح أن الخصومة سببها قضية السلطة والخلافة فى الحكم(١٣)، وقد أثبتت الأحداث الأخيرة أن الثقافة السياسية فى جزر الملايو لم تأبه بالمبادئ الأساسية لحقوق الإنسان.

لقد أنهيت الجزء الأكبر من هذا العمل قبل الأزمة الأخيرة فى آسيا والتى أسفرت عن الصدام بين مهاتير وأنور، وفى الوقت الذى يحاول فيه المحللون البرهنة على أن الطبقات الوسطى كانت هى الأكثر استفادة خلال فترة الرواج الاقتصادى لحكم مهاتير (مع معدل تنمية يصل إلى ٨٪)، فإن هذه الطبقات كانت هى الأكثر تأثرا سلبيا مؤخرا؛ وسأقوم فى هذا الكتاب برصد الوضع الجياش للمثقفين الماليزيين الذين ينتمون للطبقة الوسطى التى يشار إليها عادة كصانع لثقافة وفكر "الملايو الجديدة" مع ولاء شديد للسلطة، ومن المؤكد أن الصور المنقولة عن القوة الفكرية التى تدعم عملية اتخاذ القرارات، والطبقات الموالية، والنزعات الاستهلاكية، وثقافة المراكز التجارية الآسيوية -Malls- كشكل جديد للاستمتاع، من المؤكد أنها قد اهتزت بشكل كامل بفعل هذه الأزمة، وأن ما كان يعتبر من المسلمات خلال فترة عملى الميدانى جدير بالمراجعة اليوم. من المؤكد كذلك أن رؤية أنور فى الدفاع عن أسلمة مستقبلية قد شهدت تحولا لاشك فى أنه كان إشكاليا بالنسبة لرؤية مهاتير الأكثر ميلا نحو العلمانية، ولكن على الرغم من ذلك فإن ملاحظاتى الميدانية لا تتعارض مع الأحداث الجارية، بل لعلها تقدم بعض التفسيرات وبعض المفاتيح اللازمة لفهم الأزمة بين مهاتير وأنور ورؤاهما المختلفة فيما يتعلق بتطبيق الإسلام؛ كذلك من المهم الإشارة إلى المسارين الفكريين لكل من الأخوين العطاس (سيد نجيب، وسيد حسين) – سيتم تناولهما فى الفصلين السادس والثامن – مرتبطان بشكل مباشر بصعود أنور السياسى، فنحن نعرف أن تعيين سيد حسين العطاس نائبا لرئيس جامعة الملايو كان بفضل نفوذ أنور، ولكن من سخرية القدر أيضا أن يُجْبَرَ العطاس على الاستقالة من هذا المنصب بعد مواجهة مكتومة مع أنور، كما أن مؤسسة سيد نجيب العطاس ISIAC مدينة لأنور بالكثير من الدعم والتمويل نظرا للعلاقة القوية والممتدة، علاقة التلميذ والمعلم التى تربط بين أنور وسيد نجيب.

لم يكن تطابق تجربتى فى ماليزيا مع ما حدث فى برلين فى فترة إقامتى بها، ومع ما رصدته من انتصار مخيف لنزعة الفردانية Individualism، وهو ما حدث بعد سبع سنوات من سقوط سور برلين، لم يكن مجرد مصادفة. لقد تسبب تراجع الدولة فى تصاعد الذعر بين صفوف الأعداد المتزايدة من العاطلين عن العمل ورأينا كيف

أصبح ذلك هماً قومياً يشغل الألمان. لقد أكد هذا التداعى منظورى تجاه الغرب، كما تزايد عدد المهتمين بالواقع الذى تواجهه الحياة الثقافية الغربية من إخفاق وتأزم وعدم قدرة على تقديم شىء ذى قيمة للعالم الثالث، وخاصة بعد انهيار الماركسية وما رافقه من تراجع عن المتطلبات المرتبطة بالقضية الاجتماعية، وكثيراً ما كانت تتم الإشارة إلى أن الخصوصية التاريخية للجامعات الألمانية أصبحت تعانى - وربما على نحو أكثر حدة من الجامعات الأوروبية الأخرى - بسبب النزعة الإقليمية النابعة من تقليد عريق العداء، وأول ما يرد إلى الذهن هنا هو ذلك التشابه بين الحالة الألمانية والموقف الأيديولوچى لدعاة الأسلمة[١٤]، وأعترف بأننى لم أكن قادرة على الفصل بين انطباعاتى الشخصية عن ماليزيا وتجربتى الألمانية، كما أن أساتذتى أنفسهم لم يكونوا قادرين على تناسى تأثير تجاربهم وخبراتهم التى اكتسبوها خلال جولاتهم الخارجية على تشكيل خطابهم عن الإسلام وعن الغرب. ويبدو اليوم أن أيديولوچية العولمة وصراع الحضارات تجبر المتحدثين باسم العالم الثالث على انتهاج أسلوب يتسم بضيق الأفق فى التعبير عن وجهات نظرهم، وبالرغم من الاتفاق مع طرح سمير أمين عن المركزية الأوروبية المعاصرة Contemporary Eurocentrism كمشروع سياسى عالمى، لا يستطيع المرء إلا أن يقرأ الخطاب الفكرى لدعاة الأسلمة باعتباره الوجه الآخر لفخ محلية الثقافة الإقليمية. سمير أمين يرى أن المركز والأطراف اليوم يبدو أنهم يعيدون إنتاج أطروحات قومية مماثلة يُعرفها بأنها "مراوغة ثقافية".

هذه الدراسة التى تأتى فى إطار علم الاجتماع السياسى تستهدف تحليل المتضمنات الاجتماعية المحلية لخطاب أسلمة المعرفة، وهو مصطلح شاع استخدامه عالميا وإن كان ينطوى على الكثير من المعانى المحلية والسياسية والاجتماعية فى مجتمعين مختلفين.

تحت صياغة مصطلح "أسلمة المعرفة" فى مكة عام ١٩٧٧ ثم توالى استخدامه فى مؤتمرات أخرى فى دول إسلامية كثيرة، ولكنه رأى النور فى مؤتمر مكة - طبقا لما توصلت إليه - ويعتبر هذا التوقيت مؤشراً على الوجه الحديث للخطاب، ويعد كتاب

إسماعيل راجى الفاروقى "أسلمة المعرفة"(١٦) أهم محصلة لهذه المؤتمرات. هذا العمل الذى يعتبر بالفعل بيانا إسلاميا سياسيا أصبح المصدر الأيديولوچى الرئيسى ومصدر إلهام لكل أنصار هذه القضية فى أرجاء العالم الإسلامى، لذا يمككنا القول أن خطاب "أسلمة المعرفة" يمثل قضية ساخنة فى مقابل نظريات الأسلمة فى أرخبيل الملايو التى أشير إليها فى هذا الفصل. بعد هذا المؤتمر تم إنشاء العديد من الجامعات والمعاهد الإسلامية فى العالم الإسلامى، وأمريكا وأوروبا. ليس هناك أى مشروع موحد ووحيد للأسلمة، والحقيقة أن كل داعية لذلك يدعى لنفسه أحقية حصرية وربما احتكارية لهذا الخطاب، مما أدى إلى نشوء صراعات وضغائن بين دعاة الأسلمة كما فى حالة سيد حسين نصر والمثقف الباكستانى ضياء الدين ساردار Ziauddin Sardar(١٧)، أو حالة العطاس والراحل إسماعيل الفاروقى، أو العطاس ونصر كذلك.

نشأ لدى بمرور الوقت اهتمام خاص بالوضع المعاصر الذى أدى إلى بروز تلك القضية الجدلية فى بلدين مختلفين، وفى موقعين إقليميين مختلفين تمام الاختلاف، وأصبحت المسيرة الحياتية لمثقفين ممن تنقلوا بين العالمين الشرقى والغربى وانتماءاتهم المؤسسية مركز مادة البحث، والهدف الأساسى للكتاب هو محاولة الكشف عن أيديولوچية تجادل مستخدمة رطانة إسلامية ولكن فى إطار مرجعية أمريكية (أو غربية)، والواقع أن دعاة خطاب الأسلمة كان عليهم التفاعل مع قيم ثقافية أمريكية، ولكننا نكتشف من خلال التنوع المحلى وجود دعاة مستقلين ومشاهد سياسية مختلفة تماما وأشكال وأطياف متباينة تتبنى اللغة نفسها ولكنها تعنى بها أشياء مختلفة. ماليزيا بالتأكيد ليست مصر، لذلك تستهدف هذه الدراسة البحث فى سياق ومجال الإنتاج الاجتماعى أكثر مما تستهدف البحث فى مصداقية الخطاب أو حتى دراسة إمكانية أسلمة علم الرياضيات على سبيل المثال؛ وأطروحتى الأساسية التى أقدمها هنا هى أننا عندما نقارن بين الخطاب نفسه فى مجتمعين مختلفين، فإنما نشهد نموذجين مختلفين من الإسلام الحديث.

فى ماليزيا يصبح خطاب الأسلمة تذكرة المرور إلى شكل غير مسبوق من تدويل الإسلام، فاللغة الطنانة المطنبة حول "القيم الإسلامية" فى إطار جنوب شرق آسيا يمكن أن تتشابه مع "القيم الآسيوية"، وتتجانس مع منطق رؤية "مستقبلية" لتنمية مجتمع ما بعد حداثى يتجه نحو ثقافة جماهيرية، أى مجتمع "جديد" لا يحمل العبء نفسه والموروث التاريخى نفسه كما هو الحال فى مصر. بتعبير آخر، أود أن أقول إن الإسلام فى السياق الماليزى يتبارى فكريا ليصبح الرمز المعاكس والمضاد أمام القيم الكونفوشيوسية التى تحاول حكومة سنغافورة ترويجها نظرا لحجم الأغلبية الصينية هناك، وفى الوقت نفسه يأخذ هذا الخطاب نفسه فى مصر منحى آخر منغلقا على ذاته متجها نحو الداخل، حيث يميل دعاة "أسلمة المعرفة" إلى الجدل والتفاعل مع الأزهر وعلمائه؛ ولم يكن من قبيل المصادفة أن يضع المثقف المصرى محمد عمارة وبشكل مستمر أعمال وكتابات على عبد الرازق فى مقدمة جدل الأسلمة؛ فقضية التقليد وهى المشكلة الأزلية فى محاكاة الشرق للغرب وكيفية البحث عن حلول ثقافية ومؤسسية حقيقية بديلة فى التراث، هذه المشكلة أصبحت مفهوما أساسيا فى خطاب دعاة الأسلمة؛ كما أدت أفكار ومفاهيم العلمانية والعلمنة إلى إثارة الكثير من الجدل فى الشرق الأوسط، حيث يرى الكثيرون أن العلمنة فى المجتمعات الإسلامية أمر قد تم بالفعل وبشكل محدد، حتى وإن كان ذلك قد تم فرضه من قبل قوى غريبة أو غربية. يقول عبده الفيلالى الأنصارى مثلا أن هناك عملية علمنة داخلية قد تمت قبل وقت طويل بسبب الحاجة إلى الإصلاح كرد فعل للتقدم والهيمنة الأوروبية، ويرى أن آثار العلمنة أصبح من المتعذر الارتداد عنها(١٨)، هذه الآثار الراسخة، بتعبير آخر، أو عدم إمكانية إعادة الأمور إلى ما كانت عليه إلا فى هيئة ماض ملفق هى على وجه التحديد ذلك الصراع الذى يقسم المعسكرين (الإسلامى والعلمانى)، وهذا بدقة هو الجدال الدائر بينهما حول ما هو حقيقى وما هو مبتدع، وكذلك حول تفسير النصوص الدينية موضع الرهان. يقودنا هذا إلى السؤال التالى، وهو على وجه التحديد عن موقع المثقفين فى مجتمعاتهم من منظور مقارن. لطالما ارتبط المثقف العربى ارتباطًا وثيقًا بخطاب الأزمة، ويمكن القول إن هذا الخطاب يبدو مقموعا فى السياق الماليزى مقارنة به فى مصر، ويبدو أن المثقفين

الماليزيين قد تم استيعابهم فى الآلية الحكومية مشكلين "جماعات تفكير" متعاونين ومشاركين بمحض إرادتهم فى أيديولوجية "الملايو الجديدة"، الأمر الذى قد يفسر لنا ضعف المعارضة بعد اعتقال أنور إبراهيم، ولا أقصد بذلك أنه لم تكن هناك أزمة قبل تطبيق السياسات الاقتصادية الجديدة فى ماليزيا، بل بالأحرى أن خطاب الأزمة قد اتخذ شكلا مغايرا ليتحايل على الخصوصية العرقية لماليزيا.

أما المثقفون المصريون فيواجهون وضعا مهمشا يتأرجح بين الموالاة للنظام أو أن يستخدموا ككباش فداء فى عملية الاستقطاب العلمانى/الإسلامى؛ وبينما تبدو مصر أكثر "تخبطًا" فى السيطرة على الإسلام الرسمى واحتواء الإسلام المعارض والجماعات الإسلامية السرية، تبدو ماليزيا أكثر نظاما ودقة ولديها قدرات مالية أكبر لبناء مؤسسات إسلامية "جديدة"؛ على أن الخطاب الثقافى حول الأسلمة فى مصر يتخذ منحنى أكثر حدة كما يتسم بالعنف نتيجة للمواجهة الجدلية بين العلمانيين والإسلاميين. ويمكن أن نقرأ هذه المواجهة بين العلمانية والإسلام فى مصر باعتبارها صراع قوة من جانب الإسلاميين لاكتساب الاعتراف بهم. هذا الصراع بين المعسكرين من أجل الوجود أو الإقصاء يصبح أكثر إثارة عند قراءته كمؤشر دال، فقد بدأ المعسكر الإسلامى مؤخراً فى استخدام لغة واحدة للتعبير يعنى بها أشياء مختلفة، وهذا ما نلحظه مثلا بالنسبة لمفهوم "التنوير"، الكلمة التى أصبحت متكررة ومصطلحا شائعا بين المثقفين العرب.

ينطوى المضمون المنطقى للعولمة على تعزيز واكتشاف "الاختلاف والتعددية"(١٩)، الأمر الذى ينطبق أيضا على حالة دعاة الأسلمة، كما أن تفسير التماثل والاختلاف تحت شرط العولمة كما يقول رولاند روبرتسون **Roland Robertson** يتم تحليله هنا من خلال لغة الأسلمة والمتضمنات العملية فى مجتمعين مختلفين، وسواء كان ذلك من قبيل علم الاجتماع المعنى بالمحلية كمطلب فى مرحلة ما بعد الاستعمار، أو من قبيل أسلمة العلوم الاجتماعية كنتيجة للعودة إلى الأصول، فإن كلا التوجهين ينتميان إلى أجندة سياسات الاختلاف.

علاقات الجنوب - الجنوب

عوالم إسلامية متباينة

عندما يدور الحديث عن المقارنة بين المجتمعات الإسلامية، لايمكن أن نغفل العمل الكلاسيكى "الإسلام المعيش"[٢٠] الذى كتبه كليفورد جريتز Clifford Greetz، والذى يعد دراسة رائدة فى علم الأجناس المقارن بين اثنين من المجتمعات الإسلامية. كتب جريتز هذا العمل بأسلوب سردى جذاب، رغم العقبات التى واجهها عندما وضع تصنيفات فى أعماله السابقة لم تكن تتلاءم مع المجتمع الإندونيسى المحلى. "الإسلام المعيش" عمل غير مسبوق فى مقارنته للاختلافات البيئية بين الإسلام المعمول به والمعيش فى مجتمعين إسلاميين متمايزيين، على وجه التحديد: إندونسيا والمغرب، وهو إسهام على قدر كبير من الأهمية فى مجال الدراسات المقارنة للأديان فى دول العالم الثالث، أما النقد الذى يمكن أن يوجه إليه فهو الخلط بين "الإسلام الصحيح" و"الإسلام الشعبى" فى هاتين الثقافتين. لقد وضع حدودا عامة فاصلة بين أنماط التطور المختلفة للإسلام فى مناطق مختلفة، فقام على سبيل المثال بوضع العقائد الصارمة فى مقابل الفكر التوفيقى التأملى، ولم يقدم فى بعض الأحيان أى مرجعيات لمبرراته للتفاعل الذى يحدث بين الانتماء الطبقى ونمط الممارسة الدينية[٢١]، إلا أنه قدم لنا نسقا ثقافيا مقارنا بإشارته إلى بعض الشخصيات الملحمية والرمزية من الرجال مثل سونان كاليدچاجا Sunan Kalidjaga من إندونسيا وسيدى لحسن لوسى Sidi-Lahsen Lyusi من المغرب، ومن العصر الحديث سكارنو ومحمد الخامس.

وَفَّرت شبكات الاتصال بين الثقافة الدينية الصحيحة والثقافة التقليدية المنتشرة فى أرجاء العالم الإسلامى وسيلة للتواصل بين رجل الدين - أو العالِمْ - فى إندونسيا

ونظيره في مصر، فكلاهما مشترك فى المرجعية واللغة، إلا أن ذلك لا ينفى وجود اختلافات إقليمية وفروق جيليه وأيديولوچية داخل طبقة رجال الدين على مستوى العالم، فهذه الاختلافات كانت موجودة دائمًا، كما أن النمط المحلى لممارسة العادات والتقاليد التى تعرف بأنها إسلامية يختلف اختلافا بينا بين إقليم وآخر.

لم يتم منذ ذلك الحين إلا نشر القليل من الدراسات المقارنة وغير المقارنة فى هذا المجال، التى يمكن أن نذكر منها مقارنة أوزاى مهمت – Ozay Mehmet بين تركيا وماليزيا[٢٢]، وكذلك عمل فردڤون دير مهدن Fred von der Mehden حول التبادل الاقتصادى والسياسى والثقافى بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا[٢٣]، وهناك أيضا الدراسة المقارنة لآن صوفى رولد Anne Sofie Roald حول الحركات والمؤسسات الإسلامية فى كل من الأردن وماليزيا[٢٤]، كما قام أنتونى ريد Anthony Reid بإلقاء الضوء على علاقة الدولة العثمانية بجزر جنوب شرق آسيا[٢٥].

كذلك أسهم آخرون من المتخصصين فى الدراسات الإندونيسية مثل د. دبليو. ج دريچز D. W. G Drewes، وأنتونى هـ. چونز Anthony . H. Johns، وم. سى. ريكلفز[٢٦] M.C. Ricklefs، وس. ك. فاطمى[٢٧] S. Q Fatimi بأعمال حول جدل الأسلمة فى جنوب شرق آسيا؛ كما قدمت أطروحات حول قضايا مختلفة مثل مرحلة قدوم الإسلام إلى المنطقة بين القرنين السابع والثالث عشر، برغم اتفاق غالبية الباحثين على أن الإسلام جاء إلى جنوب شرق آسيا فى القرن الثالث عشر؛ كما دارت مناقشات مهمة حول التأثيرات المتباينة والخلافية للعرب والإيرانيين والهنود على أسلمة المنطقة. لقد ناقش معظم الباحثين الذى ذكرناهم، أهمية الدور الذى لعبته المدن الساحلية مثل ملقه Malacca وباساى Pasai فى عملية الأسلمة[٢٨]، واشتركت هذه الأعمال فى التلميح، وكذلك الإشارة المستمرة إلى الشرق الأوسط كمصدر "للثقافة الإسلامية الرشيدة" للإسلام الصحيح والثابت، مقابل الإسلام المحلى الذى أصابه "التحريف"، فأصبح أكثر رخاوة وتساهلا فى جنوب شرق آسيا، أو فى معارضة مثل هذه الأطروحات التى تمثل نزعة استشراقية منحازة[٢٩]، وأثار كل من المستشرق أ. هـ چونز A. H. Johns، وسيد نجيب

العطاس المتخصص فى فقه اللغة – سنقوم بمناقشة أعماله بالتفصيل لاحقًا – أثارا مسألة ما إذا كان الإسلام والصوفية فى الملايو قد استطاعا تقديم "ثقافة رشيدة" مرادفة للإسلام المعروف فى الشرق الأوسط، وأرجع چونز أسلمة الملايو إلى نشاط أتباع الطرق الصوفية، وإلى الطوائف التجارية والتجار القادمين من الشرق الأوسط، كما يرى أن انتشار الإسلام فى البلدان الساحلية يعود إلى الفترة ما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر، إلا أن افتراضاته قد قوبلت بالنقد لكونها مجرد تخمين[٣٠]، ومن المهم أن نذكر أن چونز يقتبس من نموذج ألبرت حورانى Albert Haurani – عن المدينة "الحضرية" الإسلامية فى الشرق الأوسط، وتساءل عن مدى ملاءمة هذا النموذج للتطبيق فى جنوب شرق آسيا[٣١].

هناك اليوم اهتمام متجدد بدراسة العلاقات وشبكات الاتصال بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا، ويعتبر عمل سى. سنوك هيرجرونچى C. Snouck Hurgronje – "مكة فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر"[٣٢] عملاً مهمًا، ويصف فى الجزء الثانى منه مجتمع أبناء جاوة فى مكة (الأفراد الذين جاءوا من جزر الهند الشرقية والملايو)، والأنشطة الاجتماعية والاقتصادية التى كانوا يقومون بها، كما يصف شبكات الاتصال وسلسلة نقل المعرفة بين شيوخ مكة وجزر الهند الشرقية[٣٣]. لقد أسهم هذا العمل فى توسيع مجالات البحث فى هذا الموضوع، كما أنعش الاهتمام بنظريات الأسلمة فى الجزر والاهتمام بدراسة العلاقات المتبادلة بين الشرق الأوسط وشبه القارة الهندية والجزر الإندونيسية، كما أن كتب الرحلات مثل رحلة العربى ابن بطوطة فى القرن الرابع عشر، والرحالة الإيطالى الشهير ماركو پولو الذى زار بيرلاك فى سومطرة عام ١٢٩٢ وأهمية طرق التجارة والمؤثرات العربية والهندية على اللغة، كل ذلك كان فى الاعتبار بالنسبة للمتخصصين فى شئون جنوب شرق آسيا السابق ذكرهم، عند تحليل شبكات الاتصال وتأثيراتها.

كما قدم وليام روف William Roff فى مقالة عن الطلاب الإندونيسيين والماليزيين فى القاهرة فى العشرينيات، أول تحليل من نوعه للعلاقات التعليمية بين جزر الملايو

الإسلامية والقاهرة[٣٤]، ولقد حاولت تتبع فكرته فى عمل لى[٣٥]، حيث ناقشت واقع الحياة المعيشية للطلاب الإندونيسيين الذين جاءوا للدراسة فى جامعة الأزهر فى الثمانينيات والتسعينيات. من جانب آخر أكدت الأدبيات تأثير أتباع الطرق الصوفية فى العلاقة بين مراكز التعليم، خاصة فى مكة وآسيا الوسطى ودول جنوب شرق آسيا، أما عمل هيرجرونچى عن مكة فقد تتبع أوضاع الطرق الصوفية على اختلافها، مثل الطريقة القادرية التى كان شيخها أثناء إقامة هيرجرونچى فى مكة هو الشيخ عبد الكريم بانتن Banten؛ كما أكد سنوك نفوذ الطريقة النقشبندية على مجتمع أبناء جاوة فى مكة، وبخاصة على أبناء سومطرة. أما مارتين ڤان بروينسين Martin Van Bruinessen فقد ركز على الجذور العربية للطريقة النقشبندية الإندونيسية، وكيف ارتبط ازدهار نفوذها بالتحسن فى التسهيلات الملاحية وزيادة عدد الحجاج القادمين إلى مكة[٣٧]؛ وعلى مستوى مختلف قام چيمس بيسكاتورى James Piscatori، ومن بعده رينارد شولتز Reinhard Sehultze بإلقاء الضوء على ازدهار وبروز أهميــة أمميــة الإسلام فى القرن العشرين، والشبكات المؤسسية التى اتسعت مع نمو رابطة العالم الإسلامى Islamic World League[٣٨].

من الضرورى أن نولى عمل دينيس لومبارد Denys Lombard الرائع "جاوة فى مفترق الطرق – Le Carrefaur Javanis" اهتماما خاصا، فقد أمدنا فى ثلاثة مجلدات بتاريخ مسهب شامل للروحانيات فى جاوة مستخدمًا على وجه الدقة مصطلح Les differentes nébuleuses mentales للتدليل على التحولات التاريخية فى المجتمع الجاوى المهجن، كما حاول أن يقدم دليلا عالميا لشبكات الاتصال والعلاقات، والربط بينها وبين التحولات المادية فى الثقافات الإسلامية والهندوسية والبوذية والجاوية والصينية مع دخول الاستغراب Occidentalization عالم جنوب شرق آسيا، وكانت جدارة دينى لومبارد فى قيامه باستكمال عمل المؤرخ الشهير موريس لومبارد Maurice Lombard : الإسلام فى أوجه L'Islam dans grandeur، كما ظهرت فى ربطه بين عالمى البحر الأبيض المتوسط وبحر الصين الجنوبى[٤٠]، وكان تأثر لومبارد بالمؤرخ الفرنسى فرنان برودل Fernand Braudel واضحًا[٤١]، كما أن برودل نفسه أصبح

مصدرا مهمًا لإلهام الكثير من المؤرخين فى جنوب شرق آسيا مثل أو. دبليو وولترز O. W. Walters، وأنتونى ريد A. Reid(٤٣). طبق لومبارد نظريات برودل حول المستويات السريعة والبطيئة فى التنقل والحركة والثبات والبيئة المكانية، طبقها بدقة على الوضع المتفرد لمنطقة جنوب شرق آسيا كما فى تاريخ الأفكار histore des mentalitiés على سبيل المثال، كما أجرى مقارنة بين الدراسات التى تناولت الفلاح الفرنسى، والدراسات التى تناولت القرية فى جاوة ليثبت أن الخصوصية الثقافية لا تنفى الحاجة إلى القضايا الكونية.

يقدم لنا منظور لومبارد الكونى رؤية شديدة الثراء حول الأنماط المتغيرة للمكان والزمان فى عدة مجالات، مثل تغير الرؤية المنداليـة(*) للإمبراطورية، إلى شبكات الاتصال بين المدن والرحلات التجارية. هذا التغير فى رؤية العالم أدى إلى تحول التركيز نحو أقطاب جديدة – مثل مكة بالنسبة للعالم الإسلامى. أصبحت قضايا التغير فى الزمان والمكان فى أدبيات الملايو قضايا تاريخية موثقة، منها على سبيل المثال تلك التغيرات التى طرأت على خريطة الطرق الصوفية والمدارس الدينية، والتغير فى النسق المعمارى للمساكن، والميل نحو الغربنة فى الزى والملبس، وكذلك حدثت تحولات فى المفاهيم التى تتعلق بالقيم المقدسة والدنيوية، والتحول إلى محاصيل ونباتات جديدة، وما طرأ من تغير على العملة ودخول الكهرباء، وتأسيس شبكات عمل زراعية إسلامية، والاتصال بمراكز الشرق الأوسط والصين وأوروبا.

يشير لومبارد إلى فكرة انصهار الحضارات الكبرى مثل الحضارة الإسلامية والصينية والأوروبية معًا فى جنوب شرق آسيا، دون إغفال للتدخلات التى حدثت من جانب شبه جزيرة أيبيريا، وما خلَّفه الاستعمار البريطانى والهولندى من تداعيات فى المنطقة، ويمكن لنا قراءة عمل لومبارد كملحمة تاريخية مسهبة، وشديدة الثراء بالسير الشخصية والسرد حول خبراته فى عالم جنوب شرق آسيا.

(*) المندالة هى رمز الكون فى الهندوسية والبوذية. (المترجم)

بعد وصف حالة فن الدراسات المقارنة للمنطقتين، يصبح السؤال التالى هو: كيف يمكن أن يسهم هذا العمل فى مجال التبادل الثقافى بين الجنوب - الجنوب؟ ما أقدمه هنا هو تتبع ودراسة التحولات فى الرؤية العامة، والمقارنة بين شبكات الاتصال والسير الشخصية لبعض البارزين فى هذه الشبكات، والبنى المؤسسية الإسلامية وعلاقتها بقضية الحداثة والعولمة، والتغير الاجتماعى - السياسى فى مجتمعين. كما أن الشبكات التى أقترح القيام بتتبعها لم يسبق تناولها بالبحث، وهى الشبكات التعليمية والصوفية والدينية التقليدية التى تمحورت حول المراكز التعليمية الكبرى مثل الأزهر فى القاهرة أو المراكز المماثلة فى مكة، وسأركز فى عملى على مقارنة خطاب عام حديث أعيد إنتاجه فى ميدانين مختلفين. هنا مقارنة بين مصر وماليزيا من خلال تتبع جدل "أسلمة المعرفة" والمجال العام للعلوم الاجتماعية، حيث يتنافس عدد متنوع من أنصار هذه القضية فى الحصول على المصداقية السياسية والشرعية لتفسير النصوص الدينية، بجانب المنافسة الحامية على أسواق العمل فى مجتمعاتهم.

لقد أثار جدل ما بعد الحداثة قضية آثار "الاستشراق العكسى" فى الدول الإسلامية حسب أطروحات المفكر العلمانى السورى صادق جلال العظم[٤٤]، وصاحب ذلك حوار ممتد حول عدم التساوى والتنوع فى تجربة الحداثة وكذلك مع فكرة وجود "أكثر من إسلام"[٤٥]. وقد سبق أن طرح محمد أركون - أستاذ الفلسفة بجامعة السوربون والجزائرى الأصل - وجود دوائر مختلفة متباينة للمعرفة فى الإسلام، شأن أى فكر دينى آخر، فهناك دوائر الثقافة الرشيدة من جانب وتلك التى يربط أركون بينها وبين الدولة واصفًا بها ما يسميه الثقافة العالمة Culture savant والعقيدة الصحيحة. جاءت هذه التسمية مما يطلق عليه التضامن الوظيفى Solidarite fonctionelle الذى يجمع كل هذه العناصر معا. من جانب آخر هناك دائرة الإسلام الشعبى، أو الثقافة الشفهية التى ينظر إليها عالم الدين على أنها ثقافة جمهور الجهلاء وغير المتحضرين، ويقول أركون إن العالم الإسلامى قد واجه انقساما بين جمهور المسلمين إلى طرفين[٤٦]، ويتركز عمله أساسًا حول جدل الاحتواء/الإقصاء (exclusion inclusion) بين المثقفين من قبل السلطة، والتفاعل بين الإسلام الرسمى والتوترات بين المثقفين العلمانيين والدولة، والفكر الإسلامى المعارض.

أعتقد أنه من المتعذر النظر إلى عملية تبادل المعرفة والعلم بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا، وإلى الهجرة الآسيوية إلى دول الخليج دون التعرض إلى مسألة تضارب الرؤية السائدة فى جنوب شرق آسيا معها فى الشرق الأوسط، حيث يستتبعها علاقة حب / كراهية، فهى تعترف بمكانة الشرق الأوسط كمهد للأديان والثقافة الإسلامية الأصيلة إلا أنه فى ذات الوقت أحد الأماكن الأكثر اضطرابا من الناحية السياسية. كما أن أبناء جنوب شرق آسيا يرون الشرق الأوسط منطقة عنف وحروب، منطقة تنتهج سياسات إقطاعية، وتتعامل بصورة عنصرية مع الأعداد الكبيرة من العمال الآسيويين فى دول الخليج؛ فهناك على سبيل المثال ٢٥٠,٠٠٠ امرأة إندونيسية يعملن حاليا خادمات منازل فى المملكة العربية السعودية، ويساء معاملتهن باستمرار من قبل مخدوميهن العرب(٤٧).

يظل أمامنا أيضًا التغلغل الأمريكي والياباني فى جنوب شرق آسيا، وتأثير الثقافة الجماهيرية ومراكز التسوق الآسيوية على سلوك الطبقة المتوسطة، الأمر الذى يشكل بعداً مهما آخر يؤثر على نمط الحياة الدينية وعلى النمط الاستهلاكى فى هذه المنطقة، كما أن الطلاب الذين يوفدون للدراسة فى أوروبا وأمريكا ينتهى بهم الأمر إلى الاحتكاك المباشر بالأممية الإسلامية فى صورها المختلفة، مثل الاتحادات الإسلامية واتحادات الطلاب الدولية، وبذلك يصبحون عرضة للكثير من المؤثرات الثقافية، وذلك لتوفر سبل ميسرة أمامهم للوصول إلى الأدبيات الغربية والعربية؛ وفى رأيى أن كل هذه العوامل تبدو متداخلة عندما ننظر إلى الإسلام والحداثة والشبكات الإسلامية المؤسسية، كما أن دراسة التأثير البالغ للثقافة الجماهيرية والتحولات الكبيرة الناتجة عن التعرف على عالم السلع الحديثة فى جنوب شرق آسيا، هى دراسة شيقة جديرة بالاهتمام، يعود عنصر التشويق فيها إلى السرعة الهائلة التى تحدث بها. مع ذلك كله تظل حقيقة كون الإسلام وسيطا جماهيريا يمكن أن تدخل عليه المتغيرات بالقدر نفسه الذى تدخل به على غيره من الثقافات الجماهيرية، تظل فكرة فى طى الكتمان دائما من قبل دعاة الأسلمة؛ ولقد حذر المثقفون العرب ولفتوا الانتباه فى السنوات الأخيرة لآثار "الغزو الثقافى" الذى يعتبرونه تداعيات أمركة مجتمعات الشرق الأوسط، بينما يرى

آخرون أن "التعريب على النمط السعودى" للمجتمعات الإسلامية هو أحد نتائج الأسلمة، ويبدو لى أن الأمركة والأسلمة قد ترافقا وامتزجا معا بتوافق تام.

يستهدف الفصل الثانى من هذه الدراسة منهجة جدل "أسلمة المعرفة" ووضعه فى إطار الجدل العام حول العولمة والخصوصية والعالمية كأسلوب لتعميم "الحق فى الاختلاف"، ثم ينتقل إلى دراسة نظرية لمناهج علم الاجتماع التى تتناول قضايا "المعرفة المحلية" ومدى ملاءمة أطروحات فيرباند Feyerabend حول المعرفة فى البيئات المختلفة.

ويقدم الفصل الثالث لمحة سريعة عن اختلاف المشهد العام فى مصر عنه فى ماليزيا، كما أشير إلى الاختلافات المورفولوچية والتاريخية والحضرية بين القاهرة وكوالالمپور، وأقارن بين القاهرة العريقة تاريخيًا وحضريًا وبين كوالالمپور المدينة الاستوائية الحديثة بتعددها وتنوعها العرقى. كما أتناول موضوع الثقافة الجماهيرية والوعظ الإسلامى عبر وسائل الإعلام، وكيف تحولت العمارة والمؤسسات الإسلامية المستحدثة إلى سلع يتم تسويقها؛ أما الفصل الرابع فيركز على اختلاف صورة المثقف فى هاتين الثقافتين، ويشمل أيضًا المقارنة بين الموقف السياسى المعاصر لكل من نظامى الحكم فى مصر وماليزيا وكيفية تعاملهما مع المعارضة الإسلامية. ولأن المثقف العربى ارتبط طويلاً بخطاب "الأزمة"، سأوضح كيف اتخذ خطاب الأزمة مسارات ودلالات مختلفة فى السياق الماليزى عنها فى مصر، بيد أن المرء لا يمكنه الكتابة عن خطاب الأسلمة دون إمعان النظر فيما كتبه إسماعيل راجى الفاروقى، المُنَظِّر الأول لهذا الخطاب، وأعتقد أن سيرته الشخصية تخبرنا بالكثير عن الإسلام والتجمعات الإسلامية فى أمريكا، وسأقوم بتحليل مسيرته وفكره فى الفصل الخامس. هذه المحاولة - كما ذكرت سابقا - تهدف إلى الكشف عن تجانس تلك اللغة الواحدة المستخدمة فى سياقات مختلفة، كما سأعرض لأعمال الماليزى سيد نجيب العطاس عالم اللغة والمتخصص فى الصوفية فى الملايو كشخصية مقارنة مع الفاروقى، وعندئذ سأستعرض سيرته الشخصية وأقدم وصفا للمعهد الدولى للفكر والحضارة الإسلامية ISTAC، إلى جانب تفنيد أطروحته فى إطار الثقافة السياسية والتحولات الكبرى فى البنية الماليزية، وذلك فى الفصل السادس.

يبحث الفصل السابع الصلة الوثيقة بين المستشرق الفرنسي هنرى كوربن Henry Corben، والباحث الأمريكى - الإيرانى سيد حسين نصر الذى يظل رمزًا مهمًا آخر فى الكتابة عن العلم والإسلام، وفى هذا المعرض سأركز على مفاهيم "الروحانية" والخيال النشط فى فكر كوربن، أما الهدف الذى أسعى إليه فى هذا الفصل فهو تتبع نفوذ وتأثير كوربن على فكر نصر، فكلاهما بحث الموضوعات نفسها، وكلاهما يعتبر من أبرز المفكرين المرموقين، بيد أن اهتمامى منصب على تتبع الاختلاف فى فهم كليهما لمفهوم الروحانية.

أما الفصل الثامن فمخصص لتحليل كتابات سيد حسين العطاس، شقيق سيد نجيب العطاس، الذى يعتبر مؤسس البحث الاجتماعى فى جنوب شرق آسيا؛ ومما يدعو للسخرية أن يكون من أشد المنتقدين للدعوة "لأسلمة المعرفة" فى ماليزيا. هذا الفصل سيتناول المقالات الباكرة لسيد حسين العطاس التى ظهرت فى "Progressive Islam - الإسلام التقدمى" وهى الجريدة التى أصدرها خلال سنوات دراسته فى هولندا، وسأقوم بتحديد أوجه التشابه بين خطاب العطاس حول "العالم الثالث" وخطاب المفكر المصرى أنور عبد الملك، الماركسى الذى تحول إلى الدفاع عن الإسلام السياسى، وليس على سبيل المصادفة أن يكون المندفعون إلى الدفاع المستميت عن مثل هذا الخطاب الإسلامى المعاصر فى جنوب الشرق، ونقده كذلك، مثقفون من أصول حضرمية عربية.

ويلفت الفصلان التاسع والعاشر النظر إلى التأثير الحاد لجدل الأسلمة على المشهد المصرى، كما يوضحان الرابطة بين هذه القضية والاتجاهات المختلفة المتصارعة فى حدود وإطار المجال العام الشامل للعلوم الاجتماعية المصرية، وأقدم فى الفصل التاسع توثيقًا لأنشطة المعهد الدولى للفكر الإسلامى"IIIT" مكتب القاهرة، إلى جانب دراسة تفصيلية لكتابات كل من عالم الاجتماع المصرى حسن الساعاتى، وعبد الوهاب المسيرى أستاذ الأدب الإنجليزى المتقاعد، والمفكر الإسلامى محمد عمارة، فالمسيرى وعمارة من الشخصيات العامة التى أظهرت تعاطفا مع التوجه الإسلامى، أما سبب اختيارى لهما فهو تعاونهما الوثيق مع مكتب القاهرة.

لقد قام المثقفون العرب فى الآونة الأخيرة بمناقشة قضية "الغزو الثقافى" باستفاضة، والمؤكد أنها مصطلح سائر ومتكرر فى الجدل الدائر بين الإسلاميين ودعاة الأسلمة وكذلك بين الناصريين واليساريين. أما الفصل العاشر فمخصص لبحث واكتشاف الآثار السلبية لمثل هذه اللغة على المحيط الثقافى الفكرى. ثم نعود مرة أخرى لربطها بقضية الاستشراق العكسى؛ بينما يهدف الفصل الحادى عشر إلى دراسة نفوذ وتأثير مسألة الإيمان والعلم، مع اهتمام خاص بخطورة الوقوع فى براثن الدجل والشعوذة، الذى قد يصحب عملية أسلمة العلوم البحتة. وأقدم فى الفصل الثانى عشر ملخصاً للانتقادات المتصاعدة من قبل المثقفين لمشروع "الأسلمة" باعتباره "بتروإسلام" أمريكيا مستوردا. لقد كتب الكثير من المثقفين العرب باستفاضه ضد مشروع الأسلمة، وهذا الفصل يقدم تلخيصاً للعديد من تلك المعالجات والكتابات ملقياً الضوء على أعمال عالم الرياضيات المصرى رشدى راشد، الذى يقول إن المفكر المصرى الراحل زكى نجيب محمود قد انساق لبعض الأطروحات التى تتشابه مع الطرح الإسلامى لهذه الحقبة برغم موقفه العلمانى المعروف؛ ويبرز الفصل الثالث عشر ردود أفعال النساء على السياسات العامة للأسلمة فى ماليزيا من خلال التركيز على جماعة كوالالمبور "أخوات فى الإسلام" التى تأسست فى أوائل التسعينيات كرد فعل على تصاعد أسلمة المجتمع.

قادتنى المقارنة الشاملة بين ماليزيا ومصر إلى كتابة هذه الفصول كوحدات مستقلة، فيما عدا الفصل الذى يتناول الرؤية الشاملة للمثقفين فى هاتين الثقافتين المختلفتين، وأرجو أن يعطى القارئ نفسه بعض الوقت ليتأمل بعمق جدليات هذا العمل لاكتشاف عناصر القوة أو الضعف فيه، وما أدى إلى ما يعتريه من سلبيات، إذ أثناء الكتابة كان يتملكنى شعور بالندم لإضاعتى فرصة أن أصبح مخرجة سينمائية فكنت أتخيله شريطاً سينمائياً تتوالى فيه اللقطات فى سرعة وتلاحق، أو كقطعة من الموزاييك تحاول أن تتداخل مكوناتها لتشكل رؤية بصرية متكاملة تتراءى لمن يقرأها بعد برهة من الزمن.

وأخيرًا، لابد أن أسجل هنا: أن الحاجة إلى مواصلة البحث فى قضية "أسلمة المعرفة" مازالت ملحة وضرورية، وتظل الدراسة الأكثر تفصيلا التى قدمها ليف ستينبرج Leif Stenberg "أسلمة العلم": أربعة مواقف إسلامية لإنشاء حداثة إسلامية(٤٨)(*)، تظل الدراسة الأكثر عمقًا ودقة. فعمل ستينبرج يستكمل عدة نقاط أثرتها ولكن من منظور مختلف، فقد قام بقراءة نصوص كتبها أربعة من الباحثين: موريس بوكاييه، وسيد حسين نصر، وإسماعيل راجى الفاروقى، وضياء الدين ساردار؛ بينما حاولت أنا دراسة مضامين خطاب الأسلمة فى محتواه وسياقه المحلى.. ودارت دراستى حول خطاب واحد ولغة واحدة مع نتائج متباينة فى مجتمعين مختلفين، وأقدم ذلك من خلال مقارنة آراء الفاروقى وآراء العطاس؛ وأدعى أن مشروعيهما مختلفان. أما الفصل الخاص بنصر فهو عن علاقته بهنرى كوربن أكثر مما هو عن علاقته بكتاباته عن الأسلمة. لم أتناول الموقف "الإجمالى" وخاصة بضياء الدين ساردار – الذى قام ستينبرج بتحليله بعناية، وإنما انصب اهتمامى الأساسى على استقراء قضية أسلمة المعرفة من منظور متفاعل مع العلمانيين فى مصر، وعلى استقراء كلا الموقفين باعتبارهما نصوصا استدلالية؛ وقمت بنشر مقال(٤٩) عام ١٩٩٩ ناقشت فيه الجوانب الماليزية الخاصة بأسلمة المعرفة، كما نشر سيد نجيب العطاس مقالا(٥٠) عام ١٩٩٥ ربط بين الخطاب الفكرى والاقتصاديات الإسلامية. كذلك أفردت دورية Social Epistemology – نظرية المعرفة الاجتماعية، عددًا كاملاً حول المعرفة الإسلامية(٥١)، قام فيه كريستوفر فيرلو Christopher A. Furlow بتقسيم دعاة خطاب الأسلمة إلى ثلاث شرائح أساسية: الحداثيون الذين يعتبرون العلم مجردا من القيمة، ثم دعاة أهلنة المعرفة ممن يؤمنون بخصوصية الناتج المعرفى وبالتالى يرفضون النموذج الغربى، ثم أصحاب النزعة المحلية ممن يقولون بأن النموذج الحداثى للعلم هو نتاج للحضارة الغربية وعليه فهو وسيلة لا تصلح لحل مشكلات العالم الإسلامى. لقد كتب فيرلو هذه المقالة بشكل بارع، إلا أننى واجهت صعوبات فى تصنيف: من ينتمى إلى ماذا فى هذا الطرح، ولا أرى أى

(*) The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity.

اختلافات جوهرية بين دعاة الأهلنة وأصحاب النزعة المحلية؛ ويذكر فيرلو فى مقالته الفيزيائى عبد السلام Abdus Salam كعالم مسلم معاصر يتبنى فكرة عدم قيمية العلوم، وبالرغم من ذلك عُرِفَ عنه اتخاذه موقفا معاديا من دعاة الأسلمة، وبالتالى من الصعب أن نقرنه بهم. أما مقالة(٥٢) توبى هوف Toby Huff فى العدد نفسه فتقدم نقداً ضد المدرسة البنيوية فى العلوم الاجتماعية (انظر الفصل التالى) وهو موقف يتفق مع وجهة نظر هذه الدراسة، وقد قام هوف Huff بدراسة قضية الأسلمة فى إطار علم اجتماع المعرفة.

لابد من أن أوضح أيضًا أن مخطوطة هذا العمل كانت قد اكتملت بالفعل قبل الأزمة الآسيوية، والصراع الأخير على السلطة بين مهاتير محمد وأنور إبراهيم، ومع الانحسار الاقتصادى الجديد لابد أن تكون هناك ائتلافات وتحالفات جديدة تتشكل فيما يخص المثقفين والسلطة فى أعقاب الانتعاشة الاقتصادية الجديدة، ربما تكون مختلفة عنها فى هذا الكتاب.

٢ - القضايا الراهنة

"بإيجاز شديد، هي حرب التراث ضد نفسه، وإهانة التراث لنفسه".

چورج طرابيشي(*)

Georges Trabish

تتعرض المجتمعات القومية داخليا، على نحو متزايد، لمشكلات تغير الخواص والتنوع كما تمارس عليها في الوقت نفسه ضغوط خارجية وداخلية لإعادة بناء هويتها على امتداد خطوط تعددية؛ كما أن أفرادها عرضة، على نحو متزايد، لنقاط مرجعية قسرية عرقيا وثقافيا ودينيا.

رونالد روبرتسون(*)

Ronald Robertson

تبدو قضية العولمة متلازمة مع مشاعر مجتمعية وقبلية متزايدة وصياغات جديدة لمفهوم الهوية، مرتبطة بحركات انفصالية جوهرية في ظاهرها، ويفرض هذا الصراع من أجل الاعتراف صراعا أشد من أجل الاختلاف والتشظي، فلماذا تستثنى إذن

(*) مذبحة التراث في في الثقافة العربية المعاصرة، (The Massacre of Heritage in Contemporary Arabic Culture). لندن - دار الساقي ١٩٩٣ ص١٥ .

(**) "Nostalgia? Wilful nostalgia and the phases of Globalization" in "Theories of Modernity and Post Modernity .ed .by Bryan S. Turner, London, Sage Publicatious, 1990, P.57.

الأوساط الأكاديمية، والمؤسسات التعليمية وشبكات العمل ذات الطابع الإسلامى أو الهندوسى أو البوذى - سواء فى المراكز الرئيسية أو العالم الثالث - التى تمر بظروف كونية مماثلة، لماذا تستثنى وتكون بمنأى عن هذا الخطاب الأكاديمى المتشظى؟

لذلك، قبل الشروع فى دراسة "أسلمة المعرفة"، أود أن أشير إلى الغموض الذى يكتنف هذا الموضوع، فدعاة أسلمة المعرفة مثل غيرهم من المتصارعين من مثقفى العالم الثالث، قد يبدو أنهم يطرحون قضايا مهمة مثل فك ارتباط الأنثروبولوچيا بالاستعمار واقتراح نماذج معرفية بديلة، ومع ذلك تظل الإسهامات التجريبية لكتاباتهم أقل من مستوى الطموح[١].

بالنسبة لمصر مثلا، يمكن أن نذكر عادل حسين، وهو اقتصادى ماركسى سابق، تحول إلى الدفاع عن النهج الإسلامى فى العلوم الاجتماعية وجعل الإيمان مركزا لكل المعرفة الاجتماعية[٢]، وقد أصبحت سيرته الذاتية ومسيرته محط الاهتمام فى السنوات الأخيرة، لكونه ماركسيا سابقا ومناضلا وطنيا خاض تجربة السجن والاعتقال خلال الحقبة الناصرية[٣]. أصبح عادل حسين فى السنوات الأخيرة عضواً بارزاً فى حزب العمل الاشتراكى كما رأس تحرير "الشعب" جريدة الحزب الأسبوعية[٤]، ويرى الكثيرون أنه كان يحاول دمج خطاب تبعية العالم الثالث بالأيديولوچية الإسلامية فى فترة الثمانينيات؛ وقد اعتقل فى ١٩٩٨ لتعديه بالسب على وزير الداخلية؛ كما نذكر أيضا الفيلسوف المصرى حسن حنفى، الذى درس فى السوربون ونقل أعمال الخمينى إلى العربية، وأسس فكرة "اليسار" الإسلامى التقدمى، وهو الذى عرف القارئ المصرى بكتاب الخمينى "الجمهورية الإسلامية" الذى نشره فى ١٩٧٩[٥]. أعطى حسن حنفى للفقيه دوراً بارزاً بدلا من المثقف العضوى، ورغم عدم مناداته بأى مشروع إسلامى فإنه أسهم فى عقلنة وإعطاء مضمون فكرى للإسلام المعارض. لقد قام هذان المثقفان (عادل حسين وحسن حنفى) بتعريف الحركة الإسلامية على الأيديولوچية "اليسارية"؛ وباعتبارهما ماركسيان وطنيان محبطان سعيا - على الأخص بعد انتصار الثورة الإيرانية - إلى تثوير الإسلام كامتداد للمشروع الوطنى. اتسم خطابهما الإسلامى، بكل تأكيد،

بالاتساق مع خطاب دعاة أسلمة المعرفة، كما تمثل إسهام حسن حنفى الأساسى فى كتابه "التراث والتجديد"الذى يعتبر أحد الأعمال الأولى التى ناقشت مفهوم التراث الذى عادةً ما يكون المقصود به الموروث الإسلامى، الذى يمكن أن يتضمن النصوص الدينية والفلسفية، وقد ذاع وانتشر استخدام هذا المصطلح.

يتناول جدل أسلمة المعرفة إشكالية تأصيل العلوم الاجتماعية وما يسمى بالمؤسسات الإسلامية الشرعية، التى يفترض أن تحل محل المناذج الغربية (المفروضة)، وقد أثار الجدل حول الأصالة ردود فعل قوية لا مجال لتناولها هنا بالتفصيل، وسوف نكتفى بالإشارة إلى موقف بعض المثقفين العرب العلمانيين مثل الفيلسوف المصرى فؤاد زكريا، والمؤرخ السورى عزيز العظمة، والسفير المصرى الأسبق حسين أحمد أمين(٧)، واللبنانى جورج طرابيشى، ونصر حامد أبو زيد(٨)، والراحل مهدى عامل (حسن حمدان)، ومحمد أركون، والمستشار المصرى محمد سعيد العشماوى، والمؤرخ المغربى عبد الله العروى، والسورى صادق جلال العظم. كلهم، وهم ينتمون إلى اتجاهات فكرية مختلفة إلى حد بعيد، قاموا بتفكيك ومناقشة التناقض الثنائى بين "الأصيل والوافد"(٩)، و "الشرق الروحانى والغرب المادى" وتوسلوا الكثير من الموروث الإسلامى المختلف عليه واستخدامه لأهداف أيديولوچية وسياسية. كما لوحظ كذلك التعتيم المتعمد على التحليل الطبقى والخطاب الماركسى وهموم الفقر والتنمية – وهو ما كان موجوداً بكثافة فى خطاب الستينيات – ليحل محلها خطاب "الأصالة"؛ وقد أشار كل أولئك المثقفين إلى التغيرات الرئيسية التى جعلت الساحة الثقافية تتحول من النزعة العربية ومن الاشتراكية إلى الإسلام. كان صادق جلال العظم هو أول من قدم نقداً للأيديولوچية الدينية مما أدى إلى محاكمته، فهو يرى أن خطاب الأصالة ولد من رحم هزيمة ١٩٦٧ ليصبح الأيديولوچية الرسمية للكثير من الأنظمة، ليس فى الشرق الأوسط فحسب ولكن فى إندونيسيا وباكستان كذلك، كما يرى أن الصحوة الدينية كانت تمضى جنبًا إلى جنب مع الهيمنة الأمريكية فى المنطقة(١٠)، وفى هذا السياق يصبح نقد محمد أركون لنزعة الأصالة جديراً بالتنويه، فهو الذى أشار إلى حقيقة مهمة

وهى أن دعاة الأصالة يزعمون امتلاك الحقيقة دون أى اقتراب من مشكلة الحقيقة نفسها ويفهم حركة الأصالة باعتبارها

> *"(الشعور بالوجود، وبكيفية "الوجود فى العالم" بصورة فعلية كالقدرة على العمل والتفكير والإدراك الناتج من "الحاجة الداخلية" ومن "الاختبار الذاتى العميق" والشعور "بالسعادة"، وذلك على النقيض من التأثيرات الخارجية المحددة) كالإبداعية والقصدية، وكنقيض للفساد والاعتيادية والرتابة كذلك".*

ولنضع الآن مصطلح "أسلمة المعرفة" فى سياقه، وهو المصطلح الذى رأى النور فى مؤتمر مكة.

مؤتمر مكة

كان الفيلسوف المصرى فؤاد زكريا هو أول من استحدث تعبير حقبة "الإسلام النفطى" لتوصيف الصيغة المحافظة للإسلام فى المملكة العربية السعودية، الذى عادةً ما يخلط المحللون بينه وبين الإسلام الثورى الذى يهدف إلى التغيير الاجتماعى (إسلام الثورة ضد إسلام الثورة)[١٢]؛ وقد استخدم مصطلح أسلمة المعرفة أول ما استخدم فى المملكة العربية السعودية، حيث عقد المؤتمر الدولى الأول للتعليم الإسلامى فى مكة ما بين ٣١ مارس إلى ٨ أبريل ١٩٩٧ . هناك ثلاث شخصيات مهمة ارتبطت بهذا المؤتمر، وهم الأمريكى من أصل فلسطينى إسماعيل راجى الفاروقى، وسيد نجيب العطاس وسيد حسين نصر[١٣]، وقد ضع كل منهم فيما بعد مفهومًا مختلفًا لأسلمة المعرفة، فقدم سيد نجيب العطاس ورقة بعنوان "أفكار تمهيدية فى طبيعة المعرفة وتعريف وأهداف التعليم"[١٤]، وعلى الرغم من ذلك هناك اختلافات جوهرية فى التوجهات ما بين رؤية العطاس ورؤية الفاروقى لأسلمة المعرفة، فالعطاس يؤكد حسه ونزعته الصوفية بقوة كشكل من أشكال المعرفة. بينما يكشف الفاروقى عن ميله الشديد نحو الفقه.

ما يعنينا هنا، على أية حال، هو تأثير مثل تلك المنظمات الإسلامية الدولية والمؤتمرات المتوالية فى نشر شبكات العمل والرؤى الخاصة بأسلمة المعرفة فى أرجاء العالم الإسلامى، وقد شدد سيد حسين نصر فى هذا المؤتمر على تدريس الفلسفة الإسلامية، الذى يجب أن يكون له الأولوية كما رفض نعت الفلسفة - بالكفر[١٥] ويقصد بذلك الفلسفة الغربية وقد كتب فى موضوع آخر فيما بعد يقول:

> *"إن ما يجب عمله إذن هو تعريف الفلسفة ذاتها من وجهة النظر الإسلامية، ومن ثم إعادة تقويم المعانى الحالية لها فى ضوء المنظور الإسلامى"*[١٦].

حث مؤتمر مكة على وجه التحديد على إقامة الجامعتين الإسلاميتين فى إسلام أباد[١٧] وكوالالمپور، و"المعهد العالمى للفكر الإسلامى" IIIT فى القاهرة وكوالالمپور (كملحق للجامعة الإسلامية الدولية)، كما أسفر عن إقامة المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى واشنطن، ويذكر أن هناك أيضًا العديد من المكاتب المتنوعة المنتشرة فى ربوع المجتمع الإسلامى، إلى جانب اتحاد علماء الاجتماع المسلمين الذى أُسس فى كولون Cologne والذى يقوم بنشر المعلومات والأخبار عن المعهد العالمى للفكر الإسلامى[١٨]، هذا بالإضافة إلى جانب الدورية الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية التى يصدرها بالمشاركة جمعية علماء الاجتماع المسلمين والمعهد العالمى للفكر الإسلامى، وهى قناة أخرى مهمة لنشر أيديولوچية الأسلمة؛ كما شارك الفاروقى قبل ذلك فى تأسيس اتحاد الطلبة الإسلامى[١٩]. تزامن تصاعد التوجه العام نحو الأسلمة فى البلدان الإسلامية مع صعود نفوذ منظمة الدول المصدرة للبترول - أوپك OPEC - والنفوذ السعودى فى العالم الإسلامى، وكذلك مع فرض ضياء الحق قانون الأحكام العرفية فى پاكستان وأسلمة الدولة.

قدم الفاروقى مشروعا عاما لأسلمة المعرفة، وهو المشروع نفسه الذى تبناه ثم طوره بعد ذلك أتباعه ليشمل أسلمة العلم والتعليم، ويقضى هذا البرنامج بأن تعيد

المعرفة ترتيب أوضاعها تحت مبدأ "التوحيد"[٢١]. (سنقوم فى موضع آخر بمناقشة فكرة الفاروقى بالتفصيل)؛ وغالبا ما تتردد الفكرة القائلة بأن العلوم الإنسانية الغربية منحازة وليست موضوعية وذلك بين العديد من دعاة الأسلمة المذكورين فى هذه الدراسة، ومع ذلك نادرا ما يشيرون إلى النقد الغربى القائم حاليًا لدعاوى الموضوعية فى العلوم[٢٢]، أو إلى ما يقال عن عدم قيمية هذه العلوم. يبدو الفاروقى فى ذلك غامضًا تمامًا مثل كل دعاة الأسلمة من أتباعه، كما أنه أصبح هدفا لنقد قاس. اعتبر مشروعه بيانا لتطبيق الشريعة الإسلامية، وإذا كان التوحيد فى العلوم يتضمن النظرة العلمية الموجودة بالفعل، فإنه لا يذكر الكثير حول كيفية تطبيق عقيدة التوحيد عمليًا دون القمع السياسى الواضح الذى قد ينجم عن إطلاق العنان لرجال الدين ليقرروا ما يدور فى المختبرات العلمية؛ ويبدو الشقاق الواضح بين الإسلام والغرب فى هذا الجدل متمركزا حول مسألة العقيدة، التى تؤكد أن المعرفة الموضوعية هى المعرفة الإلهية؛ فالمعرفة كما يبدو للعالم المسلم لابد من أن تكون مرتبطة بالعبادة، والعلم (الذى هو العلوم والمعارف بالمعنى الشامل) – يصبح طبقًا لهذا التفسير المعاصر – شكلا من أشكال العبادة عندما تكون ممارسته فى طاعة الله[٢٣].

والمعنى الحرفى المقصود بالتوحيد هو: "التوحد مع الله" وأحد المكونات الأساسية للصوفية، إلا أن الصوفية يرون أن التوحد مع الله أمر حسى مقصور على فئة قليلة لا يمكن الوصول إليه عن طريق الإدراك العقلى، إنه ضرب من فناء ذات الإنسان فى حب معرفة الله؛ والموحد أو المتحد بالذات الإلهية عند الصوفية هو الإنسان الذى يتسامى بعدما يفقد ذاتيته، وهكذا يعرف التوحد بأنه "التخلى عن الطبيعة البشرية الفانية والذوبان فى الطبيعة الإلهية السرمدية"[٢٤]، وبالتالى ترتد حالة الإنسان النهائية إلى الحالة الأولى لوجوده، بل ويصير إلى الكينونة التى كان عليها قبل أن يوجد[٢٥].

وقد دار جدل حول ما إذا كان محمد عبده هو أول عالم يقوم بتحديث فكرة التوحيد، وقد فسر التوحيد بمقولته: "لا يوجد تعارض بين العقل والوحى، وإلا يكون الله قد وهب العقل للإنسان عبثًا"[٢٦]، ويمكن لهذا الفهم أن يكون مدخلاً لتوضيح أساليب

التفسير العلمى للقرآن التى استلهمت تفسير الإمام محمد عبده، ويمكن للمرء تتبع جذور تحول عقيدة التوحيد فى الفعالية السياسية وإرجاعها إلى سيد قطب، مفكر الإخوان المسلمين، وإلى على شريعتى (١٩٣٣-١٩٧٧) من بعده.

ويبدو أن الفاروقى يتجاهل النزعة الصوفية ويفضل اتباع خط سيد قطب فى مزج التوحيد بالشريعة، ويحاول تطويعها للتطبيق على العلوم الاجتماعية، لتصبح اجتماعيات عقائدية. على الجانب الآخر نجد أن سيد حسين نصر وأتباعه يستخدمون التوحيد كأساس جوهرى لإعادة ترتيب أوضاع العلوم الإسلامية، ولذلك فإن الإيمان "التقوى" والروحانية ينبغى ألا تكون منفصلة عن الموضوعية فى الاجتهادات العلمية.

تحمل أطروحات الفاروقى سمات تتفق بشدة مع أطروحات بعض الدعاة الإسلاميين مثل المفكر المصرى أنور الجندى الذى ينتقد محمد أركون منهجه ويدفع بأنه يحاول إيجاد "نموذج" للتنظيم الإسلامى. يحلل أركون خطاب الجندى "العدوانى الشمولى"، الذى يتناقض مع أى مستوى أولى من البحث العلمى؛ ويعتقد أن هناك تشابها فى هذه النماذج التى تحمل المنطق الفكرى نفسه، ويتم استنساخها من المغرب إلى إندونيسيا. فالنص يدور دائمًا حول "إسلام" واحد، يشير إليه أركون فى كتاباته بحرف كبير (Islam) حتى يميز بينه وبين الإسلام كديانة (لاحظ الفرق بين الحرف الأول للكلمتين فى الفرنسية: i)[٢٧]، كما يفضح النظرة المحدودة والمستبدة للإسلام (كنموذج سياسى) فى فكر الجندى، وقد لخص ذلك فى واحد وعشرين نقطة من أبرزها أن:

الإسلام يؤمن بالخضوع للطبيعة وليس بتحديها، ولا يقر نظريات تغيير العادات طبقًا للزمان والمكان، كما لا يقر نظريات النشوء والارتقاء ويقول بأنها تدور فى حلقة مفرغة[٢٨]، ولا انفصال فى الإسلام بين الدين والحياة، ولا بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، بل إن النفس البشرية تتسم بالوحدة، ولا يقبل الإسلام فصل الدين عن الحياة الاجتماعية، لذلك فهو يمثل منهجا متكاملا يتضمن الخطوط العامة التى يجب أن يتحلى بها السلوك البشرى تجاه النفس والجماعة[٢٩]، كما أن العلم قاصر عن مدنا بتفسير محدد لكل شىء، ولا تعارض فى الإسلام بين الإيمان والعقيدة، فالعقل الغربى وحده

هو الذى يفصل بين الرؤية الدينية والفكر العلمى العقلانى[٣٠]. وهذه الافتراضات يتم إعادة إنتاجها باستمرار بين دعاة الأسلمة مع بعض التنويعات وبدرجات مختلفة.

بالتوازى مع مؤتمر مكة وبالتزامن مع صعود موجة الأسلمة بين المثقفين المصريين، حاول عادل حسين الماركسى المصرى السابق أن يبرهن على وجود قطيعة معرفية ومفهومية بين الشرق والغرب، هذه القطيعة تسير بالتوازى بين الإسلام والعلمانية (الدنيوية)؛ ويضع عادل حسين العقيدة كآلية تصنيف تفصل الشرق عن الغرب، فممارسة الإيمان هى ما يميز الشرق عن الغرب. كما يحاول تقديم حلول لمشكلة المجتمعات الشرق أوسطية العضال، وعلى وجه التحديد مشكلة التبعية الاقتصادية[٣١] وذلك باستعارة مفهوم "العمران". قدم فى مطلع الثمانينيات ورقة بحثية إلى مركز الدراسات الجنائية والاجتماعية بالقاهرة بعنوان: "العلوم الاجتماعية الغربية: الضعف والعدوانية" ثم نشرت هذه الورقة عام ١٩٨٥ ضمن مجلد يجمع مقالاته بعنوان "نحو فكر عربى جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية"، والغريب أن يكون عادل حسين، دارس الاقتصاد وليس العلوم الاجتماعية هو الذى يهاجم العلوم الاجتماعية الغربية. قام سامى زبيدة[٣٢] بمناقشة أفكار عادل حسين تفصيليًا وبشكل خاص ما جاء فى ورقته السابق ذكرها، كما انتقد مواقفه كل من مرسى ونيلسون[٣٣] وبسام الطيبى[٣٤] ومحمد السيد سعيد[٣٥]، وامتد نقد الأخير ليشمل مفهوم كل من عادل حسين وطارق البشرى عن الأصالة؛ ونقد محمد السيد سعيد جدير بالانتباه إليه، فهو يذكر أن عادل حسين قد أهمل ما تم مناقشته وتناوله طويلا وبصورة جيدة فى الغرب حول مسألة المدلول الحيادى للعلم، كما أشار سعيد إلى خلط عادل حسين بين الأسلوبين العلمى كنمط معين للمعرفة، وموضوعات المعرفة ذاتها[٣٦]، إلى جانب أن سعيد قد أبدى تشككًا قويًا فى المحصلات النهائية لتبنى علم ميتافيزيقى قد يقود إلى قمع دينى ورقابة منظمة على الأفكار والموضوعات العلمية، كما أعرب عن تشككه القوى فى فكرة العلم الميتافيزيقى وما إذا كان فقدان المرء لهويته عند احتكاكه وتعامله مع الغرب يمكن تجنبه، وحسب سعيد فإن الدراسات الفلسفية والاجتماعية قد قامت بالفعل بدراسة وتناول مفهوم الهوية، مثل أعمال مدرسة فرانكفورت، بالإضافة إلى أن هذه المسألة

فى حد ذاتها لا يمكن حسمها، ويمكن للمرء أن يمد مصطلح "سوسيولوچيا المعتقد" الذى استحدثه سامى زبيدة عند مناقشة أفكار عادل حسين، ويعود به إلى كتابات الفاروقى والعطاس وسيد حسين نصر.

وباختصار، من الجيد أن ننهى هذا القسم بتعليق محمد أركون حول العقل الإسلامى والموقف من العلوم الاجتماعية الغربية، ويمكننا اعتباره ناقدا لاذعا لموقف الفاروقى ودعاة الأسلمة الذى يراه يحد نفسه ويقيدها بخطاب "أيديولوچيا الصراع"(٣٧). انصب اهتمام أركون الأساسى بالإصلاح من خلال التغيير المؤسسى الذى سيمكن المثقفين من التفكير والتعبير عن أنفسهم بحرية، ورغم ثراء كتاباته من خلال اعتماده على الأنثروبولوچيا والفلسفة واللغويات وعلم الاجتماع، لم يتخل عن موقفه النقدى لمحدودية الحداثة والثقافة الرأسمالية، أو ما يسمى عالمية الغرب. وبتعبير آخر نقول إن لدى أركون خطابا نقديا موجها لكل من الشرق والغرب كما أن موقفه واضح، فالمرء لا يستطيع أن يفهم التراث الإسلامى دون استخدام المنهج الاجتماعى العلمى الغربى(٣٨). أما انتقاده الجوهرى للعقل الإسلامى فيمكن قراءته باعتباره مشروع تنوير مضادا لجدل أسلمة المعرفة؛ وهو أمر جدير بالدراسة.

الأنثروبولوچيا مؤسلمة!

اكتشف علماء الأنثروبولوچيا مجالاً جديداً للاجتهاد، فهناك على سبيل المثال "أكبر أحمد" أحد المدافعين عن أسلمة هذا المجال، الذى يستعرض فى كتابه "نحو أنثروبولوچيا إسلامية: التعريف، والمبدأ، والاتجاه"، النقد الموجه لعلم الأنثروبولوچيا الاستعمارى، وهى المهمة التى سبق أن اضطلع بها علماء أنثروبولوچيا سابقون من العالم الثالث مثل طلال أسعد وباناچى Banaji اللذين أشار إليهما(٣٩). إذا كانت الأنثروبولوچيا – كعلم – تعكس العديد من الخلافات والانحيازات مع الموروث الشرقى والكثير من الإجحاف له، فإن القارئ يظل غير متيقن مما إذا كانت الأنثروبولوچيا الإسلامية ليست سوى الوجه الآخر للعملة نفسها. ريتشارد تاپر Richard Tapper

انتقد كتاب أكبر أحمد بشدة وكتب يقول: "كعمل ينتمى لعلم الأنثروبولوچيا، لا يمثل عمل أكبر أى إضافة تحسب للعلم نفسه ولا للإسلام"(٤٠)، بل يبدو الكاتب وكأنه يعتم على ما هو الإسهام الحقيقى للأنثروبولوچيا الإسلامية فى هذا المجال، فهل هى حقيقة أن هناك "أنثروبولوچيا سلبية" متنامية وعددا متزايدا من علمائها ينظر إليهم باعتبارهم خطراً حقيقياً على زملائهم الغربيين نظراً لامتلاكهم اللغة والثقافة؟ وهل هذه الجزئية تجعل الأنثروبولوچيا إسلامية؟ كانت تلك أسئلة طرحها تابر. وهل من الحقيقى أن يكون ما طرحه أكبر أحمد من مبادئ تصنيفية مختلفة فى مناطق قبلية معينة قد أوجد مهمة علمية ذات موثوقية ينبغى إنجازها، وبالتالى تصحح بعض المفاهيم الخاطئة لدى علماء الأنثروبولوچيا السابقين وتجعل من الأنثروبولوچيا أكثر تأسلماً؟.. على أية حال يمكن اعتبار مداخلات أكبر أحمد مظهرا من مظاهر صراع القوة ضد موروث الأنثروبولوچيا الاستعمارية، وبالقدر نفسه ضد اللغة الفوقية السائدة بين علماء الأنثروبولوچيا الغربيين الذين يحولون مفاهيم ثقافية محددة إلى خصائص إنسانية عامة. إن تحليل أكبر أحمد لدراسة فريدريك بارث **Fredrik Barth** التى أعدها عن "سوات پكتون **Swat Pukhtuns**" يحاول أن يبين كيف أنه استنبط أحكاما أنثروبولوچية مسبقة، ويبرز المفاهيم المغلوطة لديه حول نظرية الماهية **essentialization**(٤١).

> *لقد اتهمت فريديريك بارث بالازدواجية والضعف فيما قدمه من تصور مخل حول **Swat Puktuns** (أكبر أحمد ١٩٧٦)، ونتيجة لهذا النقد قام بارث بتنقيح عمله وزار منطقة سوات مرة أخرى، لكن الزيارة لم تسفر إلا عن تغيير طفيف فى أفكاره (بارث ١٩٨١ المجلد الثانى)، فأمدنا بمثال مطول - حول أنثروبولوچيا وصفية "جديدة" - مستهدفًا التدليل على أطروحته، فهو مثلا يقص علينا هذه القصة: (رفض سائق الحافلة التى كان يستقلها إفساح الطريق لشاحنة أخرى على جسر ناوشيرا **Nowshera** وهو جسر لسكة حديدية أحادية المسار بنى قبل الاستقلال (المرجع السابق: ص١٣١، ١٣٢، ١٦٣). تمسك كلا السائقين*

بموقفه، وتعقد الأمر بوصول القطار الذى كان قد بدأ يظهر بعد تأخر ملحوظ فى التوقيت). يرى بارث "مضامين عميقة" الحدث. هذه أنثروپولوچيا خطره لتفسير السلوك الإنسانى السائد بين البختون أهل تلك المنطقة.

يمكننى إن شئت أن أسرد نماذج من السائقين السيئين، أو بمعنى أدق السائقين سيئى السلوك فى إنجلترا أو فى الولايات المتحدة، فهل تبرر هذه الأمثلة إصدار أحكام عامة على المجتمع الغربى؟ لا أعتقد ذلك. هذا المثال إذن مثير للسخرية وليس علما[٤٢].

يدفع تابر مرة أخرى بأن أكبر أحمد يقدم افتراضات عنصرية كما يقدم معايير غير متماسكة للدراسة العلمية، بل ينحو نقده ليكون بالأحرى ثأراً شخصياً[٤٣]. ربما تكون القضية المطروحة هى ما إذا كان تابر نفسه جزءاً من لعبة صراع القوة فى سوق علماء الأنثروپولوچيا، ولنلق نظرة عن كثب على سيرة حياة أكبر أحمد.

هو أحد العاملين فى مجال الأنثروپولوچيا الاجتماعية، تعلم فى بريطانيا فى جامعات برمنجهام وكمبريدچ ولندن، وكان أستاذاً زائراً فى جامعات پرنستون وهارفارد، كما كان عضواً فى هيئة التدريس بالمعهد الإسلامى للدراسات المتقدمة بالولايات المتحدة وبالأكاديمية الإسلامية فى إنجلترا، بالإضافة إلى أنه قام بالتدريس فى جامعة واشنطن وجامعة **Quaid-e-Azam** فى إسلام آباد، وتقلد أيضاً منصب زمالة العلامة إقبال **Allama Iqbal** بجامعة كمبريدچ، وعمل مفوضا لتقسيم سيبى **Sibi** فى مقاطعة بلوشستان فى پاكستان[٤٤]. تعلم ضياء الدين ساردار **Ziauddin Sardar** أيضاً فى إنجلترا، حيث درس الفيزياء والإعلام، وعمل صحفياً متخصصاً فى الشئون العلمية بالصحف البريطانيا، وله كتابات عديدة حول القضايا الإسلامية فى كثير من المطبوعات الدولية. كما عمل مستشاراً إعلامياً لشئون الحج فى السعودية وهو الذى اقترح إنشاء مسار خاص بالمشاة لتفادى الأزمات المرورية[٤٥]، كما عمل مستشاراً

لأنور إبراهيم، ونعرف أنه كان يقسم وقته بين إنجلترا وماليزيا[٤٦]. تميل آراء ساردار فيما يخص قضايا البيئة الطبيعية نحو توجهات حركة الخضر، مضفياً إليها منظوره الإسلامى. ساردار أحد المدافعين عن إحياء الثقافة المحلية مثل البيئة والعمارة الإسلامية، ومداخلاته عن مرحلة ما بعد الحداثة فى العالم الثالث جديرة بالاهتمام، إذ يعرب عن معارضته لهيمنة الثقافة الأمريكية وإهمال القضايا الاجتماعية، وسنناقش أفكاره عن الثقافة الاستهلاكية فى الفصل التالى.

ربما تكون إنجلترا قد وجدت ضالتها فى شخصَىْ كل من خريج كمبريدج أكبر أحمد وفى ساردار، فكلاهما يستطيع كمتحدث باللغة الإنجليزية، الترويج لإسلام تبريرى يهدى ويستقطب مجتمعات أبناء شبه القارة الهندية الغاضبة الذين يواجهون عنصرية متزايدة فى إنجلترا، حيث يبدو هنا خطاب الأسلمة كأنه توجه محلى مصطنع يأخذ طابعا خاصا ولغة تحريرية، بينما هو فى الواقع نتاج مباشر للتأثير السعودى ولإسلام النفط ولأيديولوچية سلفية، ويمكن للمرء أن يلحظ سمات متماثلة بين دعاة الأسلمة والمجموعة المعنية بدراسات التابع فى الهند، باعتبارهم يمثلون أصواتًا بديلة من العالم الثالث، وربما تكون هذه المقارنة غير منصفة بالنسبة لتلك الأصوات بما لها من تكوين معرفى راق، وبما أنها أسست موقفًا نقديًا أصيلاً ضد هيمنة الثقافة الغربية.

كلاهما، ضياء الدين ساردار وأكبر أحمد يمثلان الصوت الإسلامى لشبه القارة الهندية فى إنجلترا، ومن المشروع أن تجد هذه الأصوات تمثيلاً لها، وخاصة مع تنامى موجة العنصرية والأيديولوچيات اليمينية فى أوروبا. كلاهما نشط فى مجال الإعلام والصحافة، حيث قدم ساردار مسلسلاً بعنوان "أوجه الإسلام" فى ال "بى بى سى" استضاف فيه مسلمين من غير العرب[٤٧]، كما يمكن تصنيفهما كرموز "معتدلة" تعمل على ترويج لغة إسلامية جديدة كإستراتيچية دفاعية عن الذات فى إنجلترا، ويبدو أن كليهما قد اكتسب متعاطفين وأصبح له جمهور خارج المملكة المتحدة، وقد ذاعت شهرة أعمال أكبر أحمد التى تنشرها "روتلدج" وغيرها من دور النشر الإنجليزية ووصلت إلى

جنوب شرق آسيا، كذلك من المثير للاهتمام أن أحمد فى تعريفه "أسلمة المعرفة" فى موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي يرى أن المصطلح، رغم كونه حديثا، يمكن التأريخ له ونسبته للجهود الباكرة للسير سيد أحمد خان فى القرن التاسع عشر فى أليجره Aligarh(٤٨).

لقد طرح الاجتماعيون أسئلة تتعلق بقضية الأسلمة فى السنوات الأخيرة، أسئلة تتعلق بالصراع فى المجال الاجتماعى بين الثقافة "المحلية" والأصلية والمدارس الفكرية الدولية، ودار الجدل حول من هو أكثر دراية ومن يفهم الواقع على نحو أفضل، وقامت سهير مرسى ونيلسون بدراسة قضية تأصيل العلوم الاجتماعية كخطاب لما بعد المرحلة الاستعمارية والقوى المختلفة المتصارعة فى مجال العلوم الاجتماعية(٤٩). كما ظهر كم كبير من الأدبيات منذ أواخر الثمانينيات يتناول التعارض بين الثقافة الأصلية والعالمية والعلاقات الجدلية التفاعلية والمعقدة بين ما هو عالمى وما هو محلى(٥٠). كما كانت تلك الأطروحات مجال دراسة جيدة مفصلة من جانب رولاند روبرتسون Roland Robertson سواء كانت أساسية أو ثانوية، أيا كان حجم تأثير "الحقيقة المحلية" التى هى جزء ومكون أساسى من الظرف الثقافى العالمى(٥١)، وبالإضافة إلى ذلك فإن الجدل الذى دار حول العولمة أشار إلى تطور علم الاجتماع فى علاقته بالدولة – الأمة الحديثة، وما إذا كان ذلك قد أدى إلى توجه نحو التكامل أو الانحلال(٥٢)، كما أشار إلى التجانس الثقافى فى مواجهة التنافر(٥٣)، كذلك كان مكان ثقافة المقاومة واكتشاف موقف التراث من موجة الأمركة، كانت كلها قضايا مثارة فى علاقتها بالثورة التكنولوجية ووسائل الإعلام، ولنتأمل هذا الاقتباس من فريدمان:

> *"التفتت العرقى والثقافى" و"المجانسة الحداثية" لا يمثلان جدليتين منفصلتين، وليسا وجهتى نظر مختلفتين بشأن ما يحدث فى عالم اليوم، إنها توجهات أساسية فى واقع كونى(٥٤).*

ويعود هذا الفصل من الكتاب إلى قضية "تأصيل المعرفة" من خلال فحص مقارن للجدل الدائر حول أسلمة المعرفة فى دولتين مختلفتين؛ حتى وإن بدا الجدل منتقداً

للخطاب الغربى فهو يبدو أيضًا محصوراً فى إطار لعبة المرايا الخادعة "لاستشراق الشرقيين"[٥٥]، وعلى نحو أكثر دقة فإن هذا الفصل بينما يتفق مع التساؤل العام الذى وجهه إدوارد سعيد للاستشراق، فإنه يشير إلى الآثار التى عبر عنها صادق جلال العظم بمقولة "الاستشراق العكسى" بين الأكاديميين والباحثين المسلمين عن أنه يستتبع الرؤى الميتافيزيقية والاستشراقية ذاتها[٥٦].

إن إعلاء شأن "الآخرية المطلقة" كنتيجة لأهلنة خطاب مرحلة ما بعد الاستعمار، كما يقول عزيز العظمة[٥٧]، يمثل آلية قوية من آليات التفاعل بين الشرق والغرب، التى يعيها بالفعل دعاة الأسلمة، وعليه فإن الماهيوية ليست مقصورة بالضرورة على المدارس الفكرية الغربية أو على المستشرقين، وهذا العمل معنى بالأساس بتأثيرها فى المجالات الفكرية المحلية.

إن رفض القيم "المستوردة" ورفض أدوات التحليل الاجتماعى فى الوقت نفسه، وهو ما يمكن تصنيفه بشكل عام تحت عنوان "الغزو الثقافى"، هذا الرفض هو نتيجة مباشرة للتفاعل التنافسى بين الشرق والغرب، وبمعنى آخر فإن هذا الخطاب لابد من أن يوضع فى سياق العلاقة الجدلية بين الشرق والغرب بدلاً من فهمه كخطاب محلى "شرقى" فى جوهره؛ وعليه فأنا أعتبر نفسى من المدافعين عن علم اجتماع تفاعلى على مستوى التبادل الثقافى، كذلك فإن دعاوى "القيم المستوردة" ما هى إلا مصطلحات تصنيفية تشكلت من خلال التفاعل مع الغرب. فى هذا السياق يصبح تزڤيتان تودوروڤ Tzvetan Todorov محقًا فى مقولته بأن الهوية تتشكل عبر الوعى بالاختلاف، بل إنه يرى أنه لا يمكن أن تتطور ثقافة ما دون احتكاك بالخارج، وما يقوله تودوروڤ هو أن الثقافات هى التى تصنع ما بين الثقافات[٥٨].

على أية حال، فإن رؤيتنا لردود الأفعال من جانب دعاة الأسلمة ضد النماذج المعرفية الغربية، تجعلها تبدو تمرينا فكريا شيقا بالنسبة للمثقفين الغربيين والإسلاميين وتتضح صحة هذا الانطباع أكثر منذ طرح كون Kuhn لسؤاله حول تلك النماذج فى عمله الشهير[٥٩]. ويكشف مفهوم فييرابند Feyerabend عن فوضوية العمل العلمى – حيث يسود مبدأ كل شىء يصلح[٦٠] – وكذلك عن مدى تعقد التاريخ وتعقد

المتغيرات البشرية علميًا؛ أما سبب استدعائى فييرابند فهو شهرته كمؤلف بين دعاة الأسلمه الذين أساءوا استخدام إنجازه العلمى. فعلى النقيض مما ادعوا، قام فييرابند بتطوير الفكرة القائلة بأنه قد يكون لها فائدة فى تقدم العلم، فالاستقراء المضاد والأسطورة والسحر صالحة مثل أى شىء آخر، وهكذا يزعم دعاة الأسلمة أن مشروعهم هو الوجه الآخر للعملة، أى فكرة فييرابند أن "كل شىء يصلح"؛ ولم يكن من قبيل المصادفة أن يلقى أنور إبراهيم كلمة عن "العلم والمنهج الإسلامى" فى الندوة الدولية للفلسفة الإسلامية فى عام ١٩٨٩، يقتبس فيها عن "كون" و"فييرابند" فقرات تخص المنهج الخاص للصراع بين النماذج المتنافسة، كما اقتبس أيضًا من أعمال سيد نجيب العطاس وسيد حسين نصر وضياء الدين ساردار، وقام بالربط بينهم وبين فييرابند وكون[٦١]. كان يدافع عن مشروع الأسلمه كبديل لمحاكاة الغرب مع التعبير عن إعجاب شديد بتجربة اليابان وكوريا[٦٢].

ظهر كذلك فى السنوات الأخيرة اهتمام متزايد ب "المعرفة المحلية" فى ثقافات وأوقات مختلفة[٦٣]، فقامت كارين كنور **Karin Knor** بنزعتها الاستدلالية ورؤيتها لتخليق المعرفة معمليًا، بتحليل السياق واللغة المستخدمين فى المجتمع العلمى[٦٤]، ومنذ ذلك ظهر كم كبير من الدراسات التى تحاول إثبات أن المعرفة العلمية ذات بنية اجتماعية[٦٥]، إلا أن هذه الدراسات الاستدلالية المرتبطة بالمذهب كانت عرضة لما قد يبدو مغالاة فى إعطائها أهمية للنسبية، وبالتالى إهمالها لسؤال ما إذا كان العلم حقيقيًا أم لا[٦٦]، وكان أحد الانتقادات الكبرى هو أن: "أتباع نظرية الاستدلالية، إنما يطبقون نظريتهم على معرفة الآخرين فقط، ويرفضون تطبيقها على معرفتهم هم"[٦٧]، وهناك مشكلة أخرى تطرق إليها ميرفى **Murphy** وهى ميل الاستدلاليين لإخفاء، وأحيانًا استبعاد، أهمية الطبيعة وقوانينها على حساب "الفبركة" الاجتماعية للعلم[٦٨]، وفيما يتعلق بتاريخ العلم فإن يهودا إلكانا **Yehuda ElKana** يدافع عن فهم العلم باعتباره منظومة ثقافية مستلهمًا عمل جيرتز **Geertz**، باعتبار الأبعاد المختلفة للثقافة والدين والفنون والعلوم والأيديولوجيا والتفكير اليومى والموسيقى كلها مرتبطة ببعضها كمنظومات ثقافية[٦٩]؛ وعند الحديث عن علم الاجتماع من الضرورى أن نذكر

ذلك العمل الباكر والمهم لبيتر بيرجر Peter Berger وتوماس لوكمان Thomas Luck-mann: "البنية الاجتماعية للواقع"(٧٠) تلك الدراسة التى تتناول نظرية سوسيولوچيا المعرفة (Wissenssoziologie)، وقد أشار هذا العمل إلى قضية الذاتية وكيفية بناء المعرفة والواقع اجتماعيا. كما طرح العمل تساؤلاً عن كيفية تلقى المعرفة فى الحياة اليومية، ومن ناحية أخرى يمكن النظر إلى عمل كليفورد جيرتز Clifford Geertz "المعرفة المحلية"(٧١)، باعتباره عملاً إبداعيًا عن علم الاجتماع التفسيرى، فهو يقوم بفحص التفاعل بين رؤية عالم الأنثروپولوچيا للعالم والذات موضوع الملاحظة ومدركاتها المختلفة.

كل هذه المساعى فى البحث عن نماذج بديلة فى سوسيولوچيا المعرفة، إلى جانب جدل ما بعد الاستشراق، مهدت الطريق - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر- أمام تمثيل أصوات من الجنوب لنفسها كأصوات محلية "أصيلة" و"حقيقية" كما أنها تعزز مفهوم النسبية بشكل غير مباشر.

سوق العمل: المترحلون والمهاجرون

يمكننا استعراض غزارة مطبوعات المعهد العالى للفكر الإسلامى كشكل واسع من أشكال "الثقافة الإعلامية الإسلامية" فى مجال إنتاج الكتاب، وكنتاج للموقع المكتسب للدين الإسلامى على المستوى الأكاديمى، وذلك بدلاً من مجرد التركيز على الخطاب الفكرى. ربما كانت مطبوعات المعهد العالمى للفكر الإسلامى(٧٢) فى كل من اللغتين العربية والإنجليزية مصدراً لخدمة المسلمين(٧٣) فى شبه القارة الهندية وذلك بتوفيرها سوقا واسعة أمام الجيل الجديد من شباب الدارسين المسلمين(٧٤) الذين يبحثون عن منافذ للنشر فى الولايات المتحدة وفرص للعمل فى أجزاء أخرى من العالم الإسلامى. قائمة مطبوعات المعهد العالمى للفكر الإسلامى تتضمن على سبيل المثال ٢٣ أطروحة باللغة العربية. هؤلاء الخريجون الجدد لم يتخرجوا بالضبط فى مراكز دينية تقليدية على وجه التحديد مثل الأزهر، أو الزيتونة أو ديوباند، وإنما تخرجوا فى كليات

تقنيه وعملية. سيد حسين نصر على سبيل المثال درس الهندسة، كما أن عثمان بكر تلميذه وتابعه القادم من ماليزيا الذى أصبح رئيسًا لقسم العلوم فى جامعة الملايو والعضو النشط السابق فى حركة الشباب المسلم فى ماليزيا ABIM، كان قد درس الرياضيات. إنهم منافسو العلماء التقليديين والعلمانيين فى سوق الوظائف، كذلك يريد دعاة الأسلمة، وبنفس الدرجة، التشكيك فى المثقفين العلمانيين فى مجال تفسير وتأويل النصوص، كما يعتبرون نظام التعليم فى البلدان الإسلامية قاصرًا لأنه يقوم بتخريج نخب مستغربة و"هجين مضلل"(٧٥) (مما يدعو للسخرية أن هذا الوصف ينطبق عليهم تمامًا)؛ لذلك تنبع، من مثل هذا المنطق لديهم، الحاجة إلى إنشاء "مؤسسات إسلامية" تحرر العالم الإسلامي من "الذهنية العلمانية"، وليس من قبيل المصادفة فى هذا السياق أن تتم قراءة أعمال سيد حسين نصر باعتباره من كبار المنتقدين لرجال الدين "العلماء" ولدرجة اعتباره ضد هذه الفئة(٧٦). على أية حال لابد أن نفرق بين مشاهير مؤيدى الأسلمة من أمثال نصر وساردار، اللذين يمكن اعتبارهما - بتعبير ليف ستنبيرج - "عابرات إسلامية للقارات" تطير من مؤتمر إلى آخر(٧٧)، وبين الجيل الأصغر من الخريجين أو بالأحرى الأكاديميين المترحلين.

لم يتبق أمام الكثير من الأكاديميين الذين يتم جلبهم للعمل فى الجامعة الإسلامية الدولية فى كوالالمبور سوى القليل ليقوموا به من أجل مهمة واضحة وهى أسلمة المعرفة، ولعلهم هناك بالأحرى من أجل العملة الصعبة، مثلهم فى ذلك مثل الأكاديميين المهاجرين إلى المملكة العربية السعودية أو الكويت. إن كم وغزارة المطبوعات لديهم جدير بالنظر، فما نشهده اليوم إلى جانب النشطاء المطحونين والمحبطين من معارضى الحكومة، هو التوسع فى إنشاء المؤسسات الدينية فى الدول الإسلامية. هذه المؤسسات تحظى بالتمويل الوفير ومزودة بأكاديميين يسهمون فى مثل هذه البنى الأيديولوچية فى الدولة. يمكن النظر إلى عملية الأسلمة ولإنشاء قنوات اتصال بديلة بين المراكز الأكاديمية المصاحبة لها فى البلدان الإسلامية، كانعكاس لمسألة التغير والتذبذب المستمر فى أسواق العمل، وكمظهر جزئى لإعطاء فرصة للأقلية المقموعة للتعبير عن نفسها، بينما يتم تجاهل قضايا مثل تصاعد موجات العنصرية، وقضايا المواطنة والمساواة فى الحقوق فى المدن الكبيرة.

إذا نظرنا إلى أوروبا كمثال، فلن نجد جديدا فى حقيقة اجتياح الانحسار الاقتصادى للكثير من الجامعات الأوروبية، إذ ترتب على هذا التراجع تقليص العديد من المواقع الأكاديمية، كما شهد تمويل البحوث والدعم المخصص للكتاب انخفاضاً ملحوظًا، ومع الصعود المتنامى لأيديولوچيات اليمين فإن الطلاب القادمين من الخارج الذين كانوا يجدون مساحة أرحب فى الحياة الأكاديمية بعد أحداث ١٩٦٨، يواجهون اليوم ضيقاً فى أفق التفكير فيما يتعلق بقرارات التوظيف الأكاديمى. إن حركة الأسلمة وخلق قنوات بديلة للمواقع الأكاديمية فى البلاد الإسلامية (حتى فى تلك المؤسسات التى يعتبرها البعض مؤسسات من الدرجة الثالثة) قد يرى البعض أنها مرتبطة بمسألة عدم الاستقرار فى سوق العمل، وقد سبق أن أشار علماء الاجتماع إلى نزعة العنصرية المتنامية والمركزية العرقية ومعاداة السامية والإقليمية وضيق الأفق فى الحياة الأكاديمية الغربية(٧٨)، فيجب ألا نفاجأ بأن دعاة الأسلمة إنما يعكسون شكلا من ضيق الأفق المضاد الذى واجهوه فى الغرب. يقدم ليف ستنبيرج **Leif Stenberg** رؤية مختلفة عندما يقول إن الدارسين المسلمين من ذوى الخلفية التعليمية الجيدة فى أوروبا وأمريكا الشمالية يعانون من ضيق مادى، حتى إن من تلقى منهم تعليماً علمياً علمانياً مثل المهندسين والمدرسين قد أصبحوا يملئون منابر المساجد(٧٩). ملاحظة ستنبيرج هذه يمكن أن تساعدنا على التفكير فى تداعيات وتبعات مزج الدرس الدينى بالالتزامات الأكاديمية كما فى حالة الفاروقى التى سوف نتناولها فيما بعد.

مثال آخر وهو أن العائد المادى للوظائف الأكاديمية فى مصر متدن لدرجة كبيرة، يضطر معه الأكاديميون إلى انتهاج وتبنى لغة ازدواجية، ويبحثون عن بدائل تعود براتب مضاعف وذلك بالعمل لدى مؤسسات أجنبية يتوفر لها التمويل بالعملة الصعبة، وهنا تمثل المنظمات غير الحكومية **NGOs** فى مصر مأزقًا، فهذه المنظمات، من ناحية، يمكن أن تلعب دوراً فى دفع عجلة وتفعيل دور المجتمع المدنى ولكنها من ناحية أخرى تمثل، بالقدر نفسه، مصدراً جديداً لاكتساب المال أمام الكثير من المثقفين الذين ارتقوا اجتماعياً بكل تأكيد من خلال الفعالية السياسية، الأمر الذى يمثل تناقضا عاما لم يتم الوصول إلى حلول بشأنه، فالمؤكد أن لقمة العيش هدف لكل إنسان سواء كان

من المثقفين أو لا؛ وسواء كان إسلاميًا أو علمانيًا، ورغم ردود الفعل السلبية تجاه خطاب الأسلمة فإن مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى بشبكاته فى أنحاء العالم يمكن أن يكون منفذا لشباب الأكاديميين لنشر أعمالهم وللسفر إلى الولايات المتحدة، كما أن الدارسين يترددون على مكتبة المعهد بالقاهرة لأن من الصعب الحصول على الأدبيات الإسلامية فى الجامعات الوطنية.

ويوجد الآن فى كولون بألمانيا اتحاد لعلماء الاجتماع المسلمين، يقوم بإصدار كم وفير من المطبوعات عن نشاط مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى المنتشرة فى أماكن كثيرة من العالم، كما ينظم مؤتمرات عن الأنثربولوجيا الإسلامية وعلم الاجتماع والتعليم، بالإضافة إلى قيامه بترجمة بعض مطبوعات المعهد إلى اللغة الألمانية[٨٠]؛ وعلى أية حال، برغم ردود الفعل السلبية ضد خطاب أسلمة المعرفة يقوم هذا الاتحاد بإلقاء الضوء على الثقافة المهاجرة ومشكلة العنصرية فى ألمانيا، وتشير نشرته الإعلامية إلى التمييز الذى يواجهه المسلمون فى استئجار المساكن وفى الحصول على وظائف، وما يواجهونه كذلك من تمييز عنصرى ضد الزى الإسلامى. ويبدو أنهم قد قاموا بتوسيع نطاق اهتمامهم لمناقشة قضايا حول شئون المسلمين فى أوروبا. مرة أخرى أود أن أقول إن ذلك جزء لا يتجزأ من الفروق المحلية والصراع من أجل صوت مسموع فى العالم الغربى؛ وسأحاول فى الجزء التالى التطرق إلى سياق الجدل وتدويله، فبالرغم من أن خطاب ولغة دعاة الأسلمة تأخذ مظهرًا متجانسًا، ورغم أن الجدل له بعد عالمى فإن سياسات وطرائق الأسلمة تظل مختلفة ومتباينة على المستوى المحلى.

تستلزم اللغة التى يتبناها دعاة الأسلمة تجانسًا يتكرر ويتردد فى الولايات المتحدة وپاكستان ومصر وماليزيا، لكن ما نسعى إليه هنا يتجاوز اللغة والنظر فى التنويعات المحلية؛ والحقيقة أن جدل أسلمة المعرفة يكشف لنا عن مدى التجانس فى الرطانة المتكررة التى يعاد إنتاجها فى كلتا اللغتين العربية والإنجليزية، سواء كان ذلك فى مصر أو فى ماليزيا؛ وعلى أية حال لا تخبرنا النصوص أو تعطينا إلا القليل

- إن لم تكن تقدم أى مدلول على الإطلاق فى حد ذاتها- دون وضعها فى سياق عام، وهنا بالتحديد تصبح "التنويعات المحلية" ضمن نسيج واحد ينتظمها مع سياسات وطرائق الحداثة.

لقد تم تعميم الخطاب عالميًا، فالمرء يستطيع الحصول على المؤلفات نفسها التى كتبها المثقفون المصريون والعرب والپاكستانيون والماليزيون والأمريكيون- العرب فى كوالالمپور أو فى القاهرة، بل يمكن أن نلتقى أشخاصًا من الجزائر وتونس وباكستان يعملون فى الجامعة الإسلامية الدولية فى كوالالمپور(٨١). والخطاب عالمى كذلك، باعتبار أن الذى طرحه فى مؤتمر فى مكة كان أمريكيا من أصل فلسطينى. يسير ذلك جنبًا إلى جنب مع تنوع فى السياق المحلى، فى أنماط المناورات الحكومية المختلفة الخاصة بسياسات وطرائق الأسلمة. هذه التنويعات يمكن رصدها سواء على مستوى اختيار مؤسسات الدولة على المستوى "الفوقى" أو القمع واستخدام لغة إسلامية مضادة من أجل محاربة المعارضة الدينية السرية. وسوف أحاول هنا أن أصف المكونات المختلفة التى يزعم كل منهم أنه المدافع "الوحيد" والحقيقى عن الإسلام، ورغم ذلك يظل هناك قاسما مشتركا يمثل المنطق الذى تستند عليه أطروحتهم، وغالبًا ما يكون هذا القاسم هو فصل تاريخ العالم الإسلامى عن المسار التاريخى العام، لذلك فهم يرفضون الاعتراف أو الإقرار بالآثار التى خلفتها المواجهة الاستعمارية التى امتدت لقرنين من الزمان تقريبًا، وكذلك أثار عملية علمنة المؤسسات التى رسخت منذ فترة طويلة فى الشرق؛ والحقيقة أن نقاد خطاب الأسلمة مثل سيد ياسين وصادق جلال العظم يقرون بتأثير إنشاء مؤسسات مثل الصحافة والتعليم الحديث ممثلاً فى الجامعة الحديثة والنظام القضائى الحديث؛ كما يعترف صادق جلال العظم بأن مصطلح الأصولية يمكن أن يطبق على الإسلام مثل غيره من الأديان، يقول:

> *بعد كل القوى التى كانت تشكل وتعيد تشكيل الحياة العربية على مدى المائة والخمسين سنة الأخيرة، هناك فى كل لحظة، فى كل الأنحاء والأرجاء، سواء من أصول أوروبية*

أو إقليمية، هناك قوى وتوجهات مثل الرأسمالية والقومية، والاستعمارية والعلمانية والليبرالية والشعبوية والاشتراكية والشيوعية والماركسية والحداثية والتقدمية والتطورية وفكرة التقدم والمعرفة العلمية والتكنولوجيا التطبيقية (المدنية والعسكرية)............[٨٢].

هناك كذلك اختلاف في مستوى هذه المؤلفات من سياق لآخر، فعلى سبيل المثال قام المعهد العالمي للفكر الإسلامي IIIT، في إطار إصداراته مؤخراً، بنشر كتيب للمثقف المصري طارق البشري[٨٣]، وهو عمل ذكي حول حرب الخليج والتبعية والعولمة والإسلام والهوية الوطنية[٨٤] لكاتب ارتبط في السنوات الأخيرة بأنشطة مكتب المعهد في القاهرة، ربما يختلف المرء مع موقفه السياسي، لكن لا يسعه سوى الإقرار بالمستوى الجيد لكتاباته ودراساته التاريخية المفصلة والمتميزة مقارنة بكتاب آخر حول أسلمة توجهات وممارسات علم الأجنة أصدره المعهد نفسه، ويفسر النصوص القرآنية على نحو ذرائعي، وسأقوم بتحليل ذلك فيما بعد. مؤلف هذا الكتاب الأخير يسترسل في الدجل ومن أسف أنه يستعير التفسيرات العلمية من الكتاب الكريم[٨٥]، كما تحاول ورقة أخرى تطبيق المعتقدات الإسلامية والأصولية في مجال الرياضيات وعلوم الحاسب الآلي[٨٦]. (انظر الفصل الحادي عشر). وهناك عمل آخر خطير تجدر الإشارة إليه، وهو أطروحة الماچستير لعماد الدين شاهين التي نشرت بعنوان: "بعيون إسلامية: محمد رشيد رضا والغرب"[٨٧] وهو عمل يستحق الانتباه لأنه يطرح منظورا مستحدثا في تفسير أعمال الإصلاحي الشهير محمد رشيد رضا، فقد أخذ شاهين على عاتقه مهمة تحليل جريدة المنار التي كانت تصدر في القاهرة في الفترة ما بين ١٨٨٦-١٩٣٦، وكما يقول فإن الاهتمام الرئيسي لرشيد رضا كان منصبا على التوفيق بين التيار الذي كان يستهدف الحفاظ على العادات والتقاليد القديمة، والآخرين ممن كانوا يتبنون نظاما تعليميا حديثا يقوم على التفكير الحر، وإن تحمُّس رشيد رضا للمنار كان في الأساس من أجل دفع وتعزيز الفكرة التي تنادي بعدم تعارض الإسلام مع المعاصرة والعلم والعقلانية والتحضر[٨٨]. كما تمتد مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي لتشمل كتابات راشد

الغنوشى الذى نشر كتابا عن حقوق المواطنة فى المجتمع الإسلامى[٨٩]، يصر فيه على وضعية أهل الذمة فى الإسلام مقتبسًا الكثير من أعمال الپاكستانى أبو الأعلى المودودى، مؤيدا فكرة قيام غير المسلمين بدفع الجزية؛ كما أصدر المعهد أيضًا أعمالا للإخوانى السابق الشيخ يوسف القرضاوى[٩٠]؛ وهكذا يمكن أن نقول إن مكتب القاهرة كان بمثابة منفذ للنشر لمختلف التيارات الإسلامية.

عندما يهاجم معارضو ومنتقدو مشروع الأسلمة برمته بسبب فقره الفكرى وافتراضاته الساذجة، وعندما يرى البعض فى جنوب شرق آسيا أن مصطلح أسلمة المعرفة مجرد طنطنة تخفى أچندة سياسية – وهى حقيقة لا يمكن إنكارها –، فإنهم مع ذلك يتجاهلون أن اللعبة الثقافية فى حقيقتها هى صراع قوة مؤسسى على من يكون صاحب اليد العليا والهيمنة على تقرير مصير "المعرفة"؛ وفى الوقت نفسه هناك جيل جديد من المسلمين الذين تخرجوا فى جامعات الولايات المتحدة وتتزايد أعدادهم فى سوق العمل.

وبينما يدور الجدل حول "شرعية" هيمنة غير الإنجليز على اللغة الإنجليزية، كما فى حالة الهند حيث أصبحت هى اللغة الرسمية الموحدة للدولة، يطرح إعجاز أحمد فكرة مهمة مفادها أن ثقافات المستعمرات السابقة قد شهدت اتساعا فى الطبقة الوسطى المتعلمة التى أصبحت أكثر مهنية فى المستعمرات السابقة. جاء ذلك فى مقالة مثيرة له عن "أدب العالم الثالث"– المثقفون المهاجرون ومن يكتبون بالإنجليزية فى الهند[٩١] –، ويمكن أن يقال ذلك أيضًا عن موجة المهاجرين إلى بريطانيا فى أواخر الستينيات مما أدى إلى تدعيم طبقة متوسطة كبيرة كانت تنمو بالتوازى مع اتساع الطبقة العاملة. فى البداية يقدم لنا إعجاز أحمد مقارنة ثرية بين موجات الهجرة المختلفة إلى الولايات المتحدة وبريطانيا، ويمزج بين أشكال هذه الهجرة وظاهرة تنامى الجيل الثانى من الدارسين الأجانب حيث "يمكن دائمًا أن تنضغط الصورة الليبرالية التعددية للجامعة مفسحة مكانا للتنوع والتعددية الثقافية........" كما يقول فى عبارة أخرى ظاهرية التناقض:

"هذه الجامعة نفسها كانت عادة بالنسبة للطالب الملون مكانا يشعر فيه باليأس وربما بالذعر، وكانت عمليات الإقصاء تتم أحيانا بشكل فج، وأحيانا بأدب وفى صمت، حيث تصبح وثائق ثقافة المرء بمثابة مناجل صغيرة يشق بها طريقه وسط دهاليز الإجحاف والظلم المهذب"(٩٢).

ربما تعطينا مثل هذه الملاحظات عن تدهور أوضاع الجامعة الغربية إجابة واحدة للتساؤل الآتى: لماذا يعكس مثل هذا الجدل مبتكرا غربيا أكثر منه شرقيا بالأساس؟

أما بالنسبة لماليزيا، فلابد من أن نلفت الانتباه هنا إلى حقيقة أننا نتعامل مع فهم جديد للمؤسسات "الإسلامية" التى تهدف إلى تنمية آفاق تعليمية بديلة تختلف عن جامعات الأزهر وديوباند **Deoband**، بل وعن الجامعات الغربية كذلك. فجامعة الملايو **Malaya** قد أنشئت فى كوالالمبور عام ١٩٦٢ كجامعة قومية تحل محل جامعة الملايو السابقة فى سنغافورة التى كانت قد أنشئت فى ١٩٤٩؛ بينما أنشئت جامعة كيبانجسان **Kebangsaan** الماليزية فى عام ١٩٧٠ وكانت تضم ثلاث كليات فقط (الفنون والدراسات الإسلامية والعلوم) وذلك فى المبنى القديم **M.T.C** فى وادى بانتاى **Pantai Valley**، ثم تم إنشاء كلية الطب ومعهد اللغة والأدب والثقافة الملايوية فى عام ١٩٧٣(٩٣). من جهة أخرى تمثل الجامعة الإسلامية الدولية فى كوالالمبور التى أنشئت عام ١٩٨٣ تطوراً أكثر معاصرة، تضافر مع الصعود السياسى لأنور إبراهيم ومع بروز صورة الملايو فى سعيها إلى إقامة وتبادل العلاقات مع العالم الإسلامى. تم تمويل ورعاية جامعة الملايو الإسلامية الدولية فى كوالالمبور بواسطة منظمة المؤتمر الإسلامى وسبع دول إسلامية أخرى إلى جانب ماليزيا وهى: المالديف بنجلاديش وباكستان وتركيا وليبيا والمملكة العربية السعودية ومصر، وحسب أحد كبار المنظرين فى هذه الجامعة العميد "م. كمال حسان" فإن هدف الجامعة و"........... فلسفتها فى دمج المعرفة الدينية بالعلوم الدنيوية مع الرؤيـــة الخاصة بأسلمة المعرفة الإنسانية، قد استلهمت توصيات المؤتمر الدولى الأول حول التعليم الإسلامى الذى عقد فى مكة عام ١٩٧٧"(٩٤).

إن أول ما يلاحظه المراقب فى كوالالمبور هو أن الجامعة الإسلامية الدولية ليس لديها الكثير الذى يمكن أن تقدمه فى مجال تطوير الثقافة أو الإسلام فى الملايو، بل نلاحظ على الأرجح أن المواد قد تحولت إلى "المعاصرة" وأنها تنشر بالإنجليزية أو العربية؛ وحتى إذا كانت هيئة التدريس تضم البعض "العلماء" ممن درسوا المواد التراثية فى الأزهر، فإن الكثيرين منهم يجمعون بين التعليم الدينى والغربى، وأنهم قضوا فترات طويلة فى الولايات المتحدة وأوروبا، ويطلقون على أنفسهم "المثقفون المسلمون الجدد"[٩٥]، ومنهم على سبيل المثال المدير الحالى للجامعة الإسلامية الدولية فى كوالالمبور عبد الحميد أبو سليمان، المولود فى المملكة العربية السعودية وكان ذات يوم رئيسا للمعهد العالمى للفكر الإسلامى فى واشنطن دى. سى. حصل أبو سليمان على البكالوريوس عام ١٩٥٩، وعلى درجة الماچستير عام ١٩٦٣ من جامعة القاهرة، ثم حصل على درجة الدكتوراه فى العلاقات الدولية من جامعة پنسلڤانيا فى فيلادلفيا بالولايات المتحدة، كما عمل فى جامعة الملك سعود فى المملكة العربية السعودية، وكان من نشطاء اتحاد الطلبة المسلمين فى الولايات المتحدة. وبالنظر فى سيرة طه جابر العلوانى العراقى المولد، أحد مؤسسى المعهد العالمى للفكر الإسلامى المرتبط بمكتبى واشنطن والقاهرة[٩٦]، نجد أنه حصل على تعليمه الباكر فى العراق، وعلى درجته الأولى ثم الماچستير والدكتوراه من جامعة الأزهر، ونجد أنه كان ناشطاً فى عدة منظمات إسلامية فى الولايات المتحدة. قام العلوانى بالتدريس فى جامعة محمد بن سعود فى المملكة العربية السعودية، كما أنه عضو فى رابطة العالم الإسلامى وفى مجمع الفقه فى الولايات المتحدة. كذلك قضى إسماعيل راچى الفاروقى، أحد أهم المدافعين عن أسلمة المعرفة، عدة سنوات فى الأزهر ليجمع بين ذلك وبين التعليم العلمانى[٩٧]. من جانب آخر نجد فى مصر عبد الوهاب المسيرى، أستاذ الأدب الإنجليزى المتقاعد (الذى تلقى تعليماً علمانيًا صرفًا)، الذى بتبنيه لخطاب الأسلمة يصبو لأن يكون "مستشارا" و"وسيطا" للأزهريين التقليديين الذين يفتقرون إلى التعليم الغربى، الذين عفا الزمن على أفكارهم ومجادلاتهم[٩٨].

باختصار، يتضح مما سبق ذكره من سير شخصية أننا نتناول مسارات هجين، وقد حاولت فى هذا الفصل أن أسوق القرائن والدلائل حول الخطاب الفكرى وشبكات العمل الخاصة بأسلمة المعرفة، فى الإطار المحدد لسوق العمل ومكانة المثقفين سواء كانت صاعدة أو هابطة، وكذلك آليات الرفض التى تلجأ إليها الدوائر الأكاديمية الغربية كما طرحها إعجاز أحمد، وربطها بالمفارقة فى الرمز المسلم، سواء كان تركيا أو عربيا، الذى يصوغ الاختلاف ويبرزه لكى يصبح صوته مسموعًا، هذه المفارقة هى فى الحقيقة جزء لا يتجزأ من بنية خطاب دعاة الأسلمة.

٣- الطبيعة والتنوع والمفاهيم:
التمايزات بين مصر وماليزيا

غريبة جزر الملايو! وكذلك الغابة..... أشجار.....! لا شيء سوى
الأشجار، يالها من بلاد رتيبة، يدخلها المرء.... فيجد الغابة المسحورة.

هنرى فوكونييه(*)

Henri Fauconnier

إن قراءة أى كتاب أو مشاهدة أى رسوم أو خرائط أو جداول أو قوائم للآثار والعمارة أو الحكام عن القاهرة، تلك المدينة غير العادية، تكشف لنا بوضوح عن سمتين متفردتين لها. السمة الأولى هى أنه لا توجد مدينة أخرى من مدن العالم الإسلامى تمتلك مثل هذا الغنى والثروة من المعمار الذى تجده فيها؛ وفى العالم كله ليس هناك سوى روما وحدها تضاهى القاهرة فى الكم وربما فى التنوع؛ والسمة الثانية هى أن آثار القاهرة مثل آثار اسطنبول وأصفهان ودلهى وسمرقند تؤكد وتبرز شخصية المدينة: فهى تمثل صورة لا يمكن الهروب منها أو من الولع بها، أو على الأقل بتلك المنطقة الحضرية التى كانت قبل التغيرات المادية والاجتماعية التى طرأت عليها فى القرن التاسع عشر.

أوليج جابرار(**)

Oleg Gabrar

(*) The Soul of Malaya,(First published in 1931), Oxford University Press, 1990. P.59.

(**) "The Meaning of History in Cairo", The expanding Metropolis Coping with the Urban Growth of Cairo, the Agha Khan Award for Architecture, Proceedings of Seminar in the Series, Architecture Transformation in the Islamic World Help in Cairo Nov. 11-15, 1984 (Singapore:1985) p.1.

أعود مرة أخرى، بعد هذا التأرجح بين آسيا وأفريقيا، إلى المغرب حيث التراث الدينى الرصين الذى كان ليوسى Lyusi يحاول أن يدعمه ويعززه فى وجه التحول الاجتماعى، ذاك التراث الذى يمكن وصفه - بإيجاز محكم - بالمرابطة.

كليفورد جيرتز(*)

Clifford Geertz

إن المقارنة بين مجتمعين يجمع بينهما عامل مشترك فى التصنيف العام كمجتمعين إسلاميين، لابد من أن تقودنا إلى الشعور بالتأرجح الذى عبر عنه سياسياً كليفورد جيرتز ببراعة، فى عمله "الإسلام المعيش - Observed Islam" الذى أصبح الآن من الأعمال الكلاسيكية، وقد أشار منظرو العولمة إلى الآثار المتزايدة للتجانس أو الانصهار الذى تمر به المجتمعات حول العالم، عبر الحراك والهجرة والتدفق السريع للمعلومات ووسائل الاتصال، وأدى ذلك كله إلى إعادة التفكير فى نظريات "الزمان والمكان" و"الاندماج"، بمعنى أن الأشخاص يستطيعون اليوم الانتقال وعبور الحدود مع الاحتفاظ بأساليب حياتهم وثقافاتهم الخاصة[1] ومن ناحية أخرى يمكننا القول بأنه ربما لا يكون هناك تغير كبير فى أساليب الحياة فى المجتمعين الماليزى والمصرى، فى السلوكيات الاستهلاكية لكليهما على سبيل المثال، اللهم إلا اختلاف ضئيل فى انتشار مراكز البيع والتسوق وهيمنتها فى كل من البيئتين المختلفتين؛ وهناك أيضا نقاش كثير حول المفهوم المتغير عن المحلية والعولمة، بمعنى أن الروابط المجتمعية يمكن أن يصبح لها أكثر من موطن. يقودنا كل ذلك إلى مساءلة مفاهيم مثل "الوطن" و"الموضع" و"الوسط" و"المدينة" التى تتغير باستمرار، وكذلك أيضا مفهوم "المدينة الكونية". هذا الفصل من الكتاب معنى بعمل مقارنات قياسية، كما يحاول بالقدر نفسه إلقاء الضوء على التباينات الواضحة بين القاهرة وكوالالمبور، المرتبطة بكل تأكيد بحركة العولمة؛

Islam Observed, (Cairo and London:The University of Chicago Press, 1968) p.43. (*)

وما أطرحه هنا هو أن هاتين المدينتين، اللتين أقوم بالمقارنة بينهما فى هذا الفصل، توجد بينهما اختلافات جذرية من الناحية التاريخية والمورفولوچية، رغم التجانس الحادث فى أنحاء العالم.

إن العامل الذى يربط بين مصر وماليزيا بشكل عام إلى جانب إمكانية وصفهما بأنهما مجتمعين إسلاميين، هو ماضيهما كمستعمرتين بريطانيتين سابقتين؛ ففى نهايات القرن التاسع عشر قام البريطانيون بإعادة دعم سلاطنة الملايو والنظام الإقطاعى فى ماليزيا مؤسسيا، بينما دعموا صعود طبقة ملاك الأراضى وإفقار غالبية الفلاحين فى مصر؛ ومع ذلك وبعيدا عن دعم الاستعمار البريطانى للبرجوازية المحلية والإقطاع فى كلا البلدين، فإننا نتعامل بالفعل مع تركيبة بنيوية وطبيعة مختلفة فى كل من مصر وماليزيا.

القاهرة وكوالالمبور مدينتان لكل منهما إيقاع مختلف وطقس متباين، فالأولى تتمتع بطقس منطقة البحر المتوسط والأخرى استوائية. القاهرة مدينة "المتناقضات والمفارقات الصارخة"[٢]، مدينة متعددة العوالم الاجتماعية والمتضاربة بحق، كما تعتبر القاهرة أيضًا التكوين النقيض لكوالالمبور المدينة الشابة سريعة النمو ببرجيها الأكثر ارتفاعًا فى جنوب شرق آسيا، بينما القاهرة هى روح التحضر التى تضم ما يقرب من ربع سكان مصر[٣] الذين تجاوزوا ستين مليون نسمة، وهى قصة تختلف تماما عن ماليزيا ذات الثمانية عشر مليونا؛ وقد يقال إن وادى كلانج **Klang-Valley** فى كوالالمبور يضم خمس سكان ماليزيا على الأقل، إلا أن كثافة السكان فى القاهرة أمر مثير للدهشة؛ والحقيقة أن المقارنة بين مدينة حضرية مثل القاهرة بأسواقها القديمة ومساجدها ومدارسها وخاناتها وآثارها القبطية والإسلامية وبين مدينة "جديدة" مثل كوالالمبور لن تكون مقارنة عادية. تأسست كوالالمبور كتجمعات من عدة قرى[٤]**(Kanpongs)** محددة على أساس عرقى. هذه التناقضات الحضرية - الريفية المتباينة ليست مجرد اختلافات مكانية فحسب وإنما هى اختلافات ثقافية كذلك، فالثقافة والفن والممارسات الدينية

فى الملايو ذات طابع ريفى فى الأساس، حيث نجد قرى الصيادين فى الملايو تمثل رمزا ثقافيًا جوهريًا، بينما تدين حياة المثقف فى مصر بالكثير لمنطقة وسط المدينة فى القاهرة (وسط البلد)، بمقاهيها ولقاءات المثقفين بها؛ كما أن القاهرة مدينة كبرى جاذبة للزائرين من العالم العربى أيضًا، "أما من ناحية التأثير الإقليمى، فالقاهرة، من نواح كثيرة، مرادف لپاريس وڤينيسيا وأكسفورد وهووليود وديترويت مجتمعة"[٥].

تقول چانيت أبو لغد Janet Abu- Lughod إن هناك نمطين من المدن التى نشأت فى العالم الإسلامى بالشرق الأوسط: المعسكرات الحربية والمدن الفخمة[٦] والقاهرة من الشريحة الأولى؛ فقد بنى عمرو بن العاص مدينة الفسطاط فى عام ٦٤٢م خارج القاهرة القديمة. أما القاهرة (أو المدينة المنتصرة) فقد بناها الفاطميون فى الأصل كمعسكر حربى عام ٩٦٩ م[٧] وكانت كما وصفها المقريزى تتكون من ٣٧ حارة (مربع سكنى). عندما بدأت چانيت أبو لغد بحثها حول القاهرة، كان ما يزال هناك ثلاثون مربعا سكنيا (حيا) تذكر الزائرين بتواصل ما[٨]؛ فياله من تناقض كبير بين القاهرة ومدينة جديدة مثل كوالالمپور. فالقاهرة ذات الألفى عام، بكل ذلك العدد من المآذن، وذلك المزيج المتناغم من العمارة الفرعونية والقبطية والإسلامية، والجامع الأزهر القديم – نسبة إلى فاطمة الزهراء – وقلعة صلاح الدين، كل ذلك يعطى صورة مختلفة عن مدينة كوالالمپور الاستوائية سريعة النمو التى تجاوزت "العصرية". التناقض واضح إذن، فكوالالمپور هى صنيعة الثقافة الاستعمارية وحركة العمل الضخمة، وقد اتسعت خلال القرن التاسع عشر كمستوطنة شابة أنشئت فى الأساس كمعسكر عمل.

خرجت كوالالمپور إلى حيز الوجود كمستوطنة صغيرة لمناجم القصدير على ضفاف نهر كلانج، وبدأت كمركز تجارى عند ملتقى النهر، تشير المراجع إلى تلك القرى فى بيتالنج Petaling فى عشرينيات ذلك القرن، كما جاء ذكر المدينة فى السجلات التاريخية فى ١٨٨٠ عندما أصبحت عاصمة دولة سيلانجور Selangor، وكانت تعرف فى السابق باسم كلانج – Klang[٩].

بدأت كوالالمبور كقرية ثم اتسعت مع الزمن، وبقى الحى الملايوى منفصلا عن الحى الصينى، وذلك لأن الملايويين لا يأكلون لحم الخنزير، أما الملايويون الذين استقروا قبل الصينيين فكانوا أساسا مهاجرين من سومطرة استوطنوا ضفاف نهر كلانج. تظهر خصوصية كوالالمبور فى تركيبتها العرقية التى أسهم فى تشكيلها الإنجليز الذين جلبوا العمال الصينيين للعمل فى مناجم القصدير، كما أن التركيبة العرقية حددت كذلك نوعية وطبيعة العمل، فاشتغل الصينيون بالتعدين والملايويون بالزراعة، مما أوجد مناخًا خاصًا يعكس تفاعل المجتمعين ثقافيًا؛ كما نعرف أن المدينة أصبحت للصينيين والملايويين بأمر رسمى فى عام ١٨٨٦(١٠)، وبحلول عام ١٨٩٠ كانت هناك مدينة صينية مزدحمة، حيث حلت المتاجر ذات الدورين والثلاثة أدوار محل المبانى ذات الدور الواحد(١١)، ولذلك فإن التركيبة العرقية لماليزيا وإعادة تشكيل المظهر الطبيعى لها، وهما من صنع سياسات الهجرة الاستعمارية فى القرن التاسع عشر، تفسر لنا تلك "الجدة" والافتقار إلى التاريخ الذى قد يفاجئ الزائر، وهو شعور سرعان ما ينتابه بمجرد عبور الحدود، حيث المحو السريع للشواهد التاريخية واستبدالها بالمناظر المستحدثة قد أصبح همًا وهدفًا سياسيًا للحكومة هناك.

مرت ماليزيا بعملية تمدين مكثفة منذ تطبيق السياسة الاقتصادية الجديدة (NEP) فى عام ١٩٦٩، وتواكب ذلك مع الحراك الاجتماعى للسكان، ويُرْجِع المثقف الماليزى شاندرا مظفر(١٢) Chandra Muzaffar، صعود الأصولية الإسلامية إلى النقلة الحضرية السريعة وإلى الاغتراب القاسى الذى عانى منه المهاجرون الجدد إلى كوالالمبور(١٣) التى أضفت حركة التمدين المفاجئة عليها مظهر عالم ضخم مدمر يصارع فيه الملايويون القيم القروية؛ وعلى سبيل المقارنة يقول علماء الاجتماع إن مصر قد شهدت فى السنوات العشرين الأخيرة ظاهرة مشابهة وهى "ترييف" القاهرة الحضرية من خلال نزوح القرويين إليها، ومع ذلك يبقى التناقض بين القاهرة وكوالالمبور كبيراً.

كما يستحق مناخ جنوب شرق آسيا التوقف عنده، وهو الذى كان محل اهتمام كبير بالنسبة للمراقبين الغربيين الذين تأثروا بمفاهيم المستشرقين عن المنطقة.

ماليزيا دولة استوائية غزيرة الأمطار كثيفة الغابات التى يتهددها الانقراض بسبب عملية قطع الأشجار التى تقوم بها الشركات اليابانية، وقد كانت الغابات والمناخ الاستوائى موضوعًا مهمًا فى أدب الاستعمار؛ وليس من قبيل المصادفة أن يصف چى. إم. جوليك J .M Gullick مناخ ماليزيا بأنه "رطب وممل ومرهق على نحو أو آخر"، وأنه يسبب متاعب كثيرة للأوروبيين[١٤]، فهو ثقيل شديد الوطأة يشجع على الكسل وبطء الحركة، إذ بمجرد بدء الرياح الموسمية تحدث أزمات مرورية لا تحتمل وتصاب المدينة بالشلل، بالإضافة إلى كون النقل العام أحد أبرز جوانب القصور هنا.

فى المقابل فإننا لا يمكن أن نفصل ثقافة القاهرة الحضرية عن مجتمع الزراعة الميكنة فى مصر، فقد سيطرت الدولة المركزية، تاريخًا، على الرى وجمع الضرائب وأعطت لنفسها الحق فى القيام بدور عسكرى استبدادى؛ أما التكدس على الشريط الضيق حول النيل المحاط بالصحراء بتركيبته العرقية المتجانسة، فيذكرنا بمقارنة كليفورد جيرتز بين الحضارة المغربية الجافة القاسية، وحضارة إندونيسيا اللينة الخضراء الخصبة؛ ولكن المقارنة بين مصر وماليزيا فى الأساس مقارنة بين حضارة عمرها خمسة آلاف عام وتجانس ثقافى وحركة، مقابل حضارة شابة نشأت عقب المرحلة الاستعمارية وقامت على الهجرات وعلى ثقافة متعددة العرقيات.

نعود مرة أخرى إلى كوالالمبور حيث تجرى عملية إعادة تشكيل واسعة للمشهد الطبيعى من خلال تضاعف عمليات إنشاء الطرق السريعة، ويمكن أن نقول الشىء نفسه عن القاهرة؛ لكن عالم الطرق السريعة فى ماليزيا الذى تم إنشاؤه بكفاءة وطبقًا للمعايير الدولية (برغم التدمير البشع الذى يمارس ضد الطبيعة) يقدم رؤية بصرية تختلف تمامًا عنها بالنسبة للجسور العليا فى القاهرة وهى صناعة يدوية شديدة البشاعة. على أية حال تواجه ماليزيا مشاكل بيئية خطيرة مثل غيرها من دول الجوار، وذلك بسبب تجريف التربة الزراعية واستخدام الأسمدة الكيميائية وتلويث المجارى المائية، وذلك كله نتيجة لحركة التصنيع الهائلة فى السنوات الأخيرة.

قبل الأزمة الآسيوية، كانت ماليزيا من بين النمور الاقتصادية الآسيوية سريعة النمو، ويعرف المراقبون الغربيون المجتمعات مثل ماليزيا وتايلاند وكوريا الجنوبية وسنغافورة كشكل جديد ل:"رأسمالية سلطوية"[١٥] صاعدة، حيث وصل معدل النمو الاقتصادى إلى ٨:٩٪ سنويًا؛ وقبل أن تكسب موجة الأسلمة أرضًا جديدة فى ماليزيا، كان الملايويون يوصفون بالاعتدال، لم تكن النساء يرتدين الحجاب وكن يحافظن على الطقوس القروية ذات الأصول الوثنية والهندوسية[١٦].

ثقافات مجنسة: القاهرة عبر كوالالمبور

إن كل عاصمة فى العالم تسعى لكى تبدو مثل غيرها، إنها قرية مارشال ماكلوهان Marshall Mcluhak الكونية، لكن الطابع الغربى يغلب عليها، وليس ذلك فى الموضات الاستهلاكية فقط، وإنما امتد الأمر إلى المعمار والتكنولوچيا الصناعية وأساليب الرعاية الصحية والتعليم والإسكان.

پول هاريسون

Paul Harrison(*)

عندما نأتى إلى إعادة تشكل المشهد الطبيعى فى إطار ظاهرة العولمة، يمدنا آريون أپادوراى **Arjun Appadurai** بتصور مثير لما يطلق عليه المشاهد المناطق الطبيعية المركبة والمتقلبة وغير المتصلة(١٧)، وباستلهام رؤية أپادوراى حول العولمة، يصبح النظر إلى القاهرة وكوالالمپور كمدينتين يحدث فيهما مثل هذا التمحور وإعادة تشكيل المشاهد المختلفة. كوالالمپور اليوم مدينة حضرية كبيرة سريعة النمو مليئة بناطحات السحاب بما فيها برجا شركة پتروناس **Petronas** - أعلى برجين فى العالم، وأطول مركزين للتسوق فى جنوب شرق آسيا. المدينة تلتهم الغابات بسرعة ونهم.. كما أن التحليق فوقها أمر رائع: فالمدينة بمبانيها الحديثة وأحيائها العمرانية المتسعة تبدو كمعسكر إعمار نشط، ويمتد هذا النشاط العمرانى المحموم إلى المناطق الريفية حيث

(*) Inside The Third World, Penguin Books, 1979. P.48.

تبدو آثار عملية قطع الأشجار مدمرة وقاسية. تتباهى الحكومة ببرجى بتروناس كرمز للنجاح الآسيوى، ودليلاً على قدرة الاقتصاد الماليزى على استعادة مرونته عقب الأزمة؛ ويفاخر مهاتير بذلك بعد الأزمة المالية على وجه الخصوص، دليلاً على قدرة الاقتصاد الماليزى على التعافى بسرعة[١٨]؛ كما أصبح الكثير من فنادق الخمسة نجوم الفاخرة ذات الطرز المعمارية شديدة الحداثة ملجأً للهرب من الحرارة وزحام حركة المرور والمطاردات الحثيثة من أجل الوصول إلى سيارة أجرة (خاصة خلال فترة الأمطار الموسمية). امتدت هذه الطرز المعمارية المستحدثة لتشمل المؤسسات الإسلامية (مثل الجامع الوطنى، والمركز الإسلامى، ومصرف بومى بوترا، ومكتب البريد الرئيسى) وتمثل كل هذه المبانى عمارة إسلامية متخيلة مبالغ فى فخامتها.

كما يتم بث البرامج الدينية - الإسلامية على وجه الخصوص - بدقة وتميز شديدين على أيدى إعلاميين محترفين، إما متأثرين بالإعلام الأمريكى، أو يتلقون الدعم من خبراء أمريكيين؛ وتؤكد هذه البرامج باستمرار المزج بين التكنولوجيا الحديثة والعقيدة؛ كما يقوم دعاة من الأمريكيين السود ممن دخلوا الإسلام بالوعظ بأسلوب يذكرنا بالطوائف المسيحية الأمريكية. يأتى هذا المزج بين التكنولوجيا والعقيدة مراراً وتكراراً على رأس اهتمام هذه البرامج، فنرى أن الإفطار فى شهر رمضان مثلاً يعلن عنه بتقديم مشهد لطيار يتناول التمر وهو يقود الطائرة، كما يتم بث الأهزوجة التى يعتقد بأنها قد أنشدت عندما هاجر الرسول من مكة إلى المدينة "طلع البدر علينا من ثنيات الوداع"، عبر عدة محطات تلفزيونية باللغتين العربية والإنجليزية لتصل إلى المسلمين من غير المتحدثين بالعربية. كذلك يتم الإعلان عن المؤسسات الإسلامية وترويج صورها فى المجلة الداخلية لخطوط الطيران الوطنية (الأجنحة الذهبية)، وفى مارس ١٩٩٥ نشرت هذه المجلة مقالاً بعنوان "إعادة اكتشاف الإسلام فى معهد كوالالمبور الجديد للتفاهم الإسلامى IKIM" مع تأكيد إعادة صياغة تصور عن العمارة الإسلامية فى الصورة الإعلامية ونشرات الإعلان عن السلع الاستهلاكية. ويشار فى هذه الوسائل الإعلامية إلى الدور الذى يفترض أن يقوم به هذا المعهد وهو كما كتبوا: "نحن نمد يد العون لرؤية د. مهاتير فى البحث وإيجاد الحلول للمشاكل، ولخطته ٢٠٢٠

من أجل ثقافة اجتماعية مزدهرة تقوم على القيم الإسلامية"، وهكذا يتم تحويل الإسلام والعمارة الإسلامية إلى سلع يتم تسويقها.

أدى النمو الاقتصادى المحموم فى ماليزيا[١٩] إلى اتساع حجم الطبقة الوسطى، إلى جانب تصاعد فى السلوكيات الاستهلاكية وخلق "إمبراطوريات استهلاكية" ضخمة بكل ما تشمله من مراكز للتسوق تجتذب قطاعات واسعة من المجتمع؛ ومن الواضح أن النزعة الاستهلاكية هنا تلعب دوراً – حتى وإن كان سطحياً– فى كسر حاجز الخوف من انتعاش المعارضة الإسلامية[٢٠]، وكذلك إحياء الحرف الثقافية الهندية والصينية والملايوية مثل الأزياء الشعبية والمشغولات والعادات والتقاليد التى أصبحت "مهجنة"[٢١] بأذواق المستهلكين وغربنة العادات. فالزى الإسلامى التيليكونج (غطاء الرأس الصغير) والباچوكورنج (رداء المرأة الطويل) تجدها جنبًا إلى جنب الهاتف المحمول، ومع الاستمتاع بالوجبات فى مقاهى "ديلى فرانس"، كما أصبح مألوفًا مشهد الزوجين الشابين المنتمين إلى طائفة دار الأرقم – يسيران معًا، الزوجة مغطاة تمامًا وهى متأبطة ذراع زوجها بينما هو يتحدث فى الهاتف المحمول – مشهد تقابلة يوميًا فى مراكز التسوق الكبرى. كما يمكن مشاهدة أزياء ملايوية وصينية تجمع بين الموضة الغربية والتقليدية فى سنغافورة وچاكرتا وكوالالمبور؛ ويثير هذا الأمر التساؤل حول ظاهرة مسايرة الثقافة "الشعبية" و"التقليدية" مع غربنة العادات بين شرائح الطبقات الوسطى. كتب كليف كِسلر **Clive Kessler** حول ذلك يقول:

بينما تنحدر أو تتآكل الثقافة الريفية "التقليدية" فى الملايو، تصبح الطبقة الوسطى هناك أكثر التزامًا وارتباطًا بما يبدو اليوم "ثقافة ملايوية تقليدية أو صورة زائفة عنها سعيا محموما لخلق تقليد، حيث إن هذه الصورة يتجاوزها كل ما كان موجوداً فى الماضى، فلا قيمة لشىء إن لم يكن حديثاً[٢٢].

> يشير المعنى الأصلى لكلمة **Malls** إلى ممرات أو مماشى التنزه، وقد تحول أكثرها اليوم إلى ممرات للتسوق، أى التنزه بينما تقوم بالتسوق، والتسوق بينما تقوم بالتنزه، بينما يحوم التجار حول الزبائن وهم يتنزهون[٢٣].

ويذكرنا بومان Bauman بأن والتر بنجامين Walter Bengaman هو الذى جعل المتسكع Flâneur رمزاً للمدينة الحديثة من خلال ربط الفضاء الجديد لمراكز التسوق بهذه الظاهرة، ويذكر أن هذه المراكز تجعل العالم "بمثابة حيز محكم الأسوار تماماً، مراقب إلكترونيا، جيد الحراسة ليوفر حياة – آمنة – مثل التسكع[٢٤]، فهل يمكن أن نطبق ملاحظات بومان على مختبر العالم الثالث؟ ألا يمثل العالم الثالث الحالة المثلى هنا، حيث يجب أن تراقب هذه المساحة عند استخدام الشباب لها؟

أصبح التسكع – وهو أحد عناصر الجذب فى أى مدينة – أمراً شبه مستحيل فى كوالالمبور بسبب التغير فى المشهد الطبيعى؛ وكتداع من تداعيات الإسراف فى بناء الطرق السريعة وزيادة عدد السيارات لم يعد الهواء البارد النقى متاحاً إلا فى ممرات مراكز التسوق، وذلك بسبب قطع الأشجار بصفة مستمرة والتآكل السريع فى مساحات الغابات فأصبحت هذه المراكز هى المساحة "الحقيقية" الوحيدة المتاحة للتنزه والفسحة. فى أثناء إقامتى فى كوالالمبور فى عام ١٩٩٦، كنت معتادة على ارتياد چايا جيسكو مول Jaya Jusco Mall فى منطقة بندر أوتاما Bandar Utama، وكانت مشاهدة العرض المستمر للفيديو كليب فى كل مكان أمراً مسلياً. كانت هذه العروض تستمر لساعات طويلة فى ردهات المول، وكانت اللقطات تجذب انتباه أعداد كبيرة من الأسر والأطفال من الطبقة الوسطى من مختلف الأصول العرقية – المالايوية والهندية والصينية، الذين يملأون المكان بالأزياء التقليدية (الزى الإسلامى بتنويعاته المختلفة مثل السارى Sari والسارونج Sarong وحتى أردية الكهنة البوذيين)، اختلطت كل هذه الأنماط فى الملبس مع التنورة القصيرة والبنطلون القصير مع النعال الصيفية، وكانت أعداد كبيرة يرتادون مقاهى الديلى فرانس Deli France ومطاعم الوجبات السريعة مثل كنتاكى وماكدونالدز، بنفس القدر الذى يرتادون به المطاعم الماليزية والصينية والهندية، ويستمتعون بالتسوق (بينما يكتفى من يعجزون عن الشراء بمشاهدة واجهات العرض)، كما يستمتعون بارتياد دور السينما. هذه المساحات داخل مراكز التسوق هى كذلك أماكن لتجمعات الشباب الصاخبة[٢٥]، كما تقدم فيها ألعاب الأطفال مثل عروض رقصات الأسد الصينية وغيرها خلال فترات رأس السنة الصينية الجديدة، وتقام

المهرجانات الماليزية والهندية والصينية فى مثل هذه الأجواء وفى هذه الأماكن شديدة الحداثة، حيث يقدم الأزواج والزوجات من الشباب على تناول وجبات الإفطار خلال شهر رمضان فى سلسلة مطاعم ماكدونالدز التى تقدم التمر أولاً لكسر الصيام اتباعًا لسنة النبى محمد، ويمكن للمرء أن يفسر هذه الظاهرة كأحد جوانب عملية إضفاء الطابع الفولكلورى على الثقافة(٢٦)، التى تسير جنبًا إلى جنب تثبيت شكل الدولة فى ماليزيا.

تصنع العولمة تجانسًا ما فى إعادة تشكل المشهد العام فى كل من القاهرة وكوالالمبور، ويمكن اتخاذ مراكز التسوق كنقطة محورية، وهى التى قد تزايدت فى القاهرة فى العقد الأخير مصحوبة بتزايد الميول الاستهلاكية. لقد عدت إلى القاهرة فى عام ١٩٩٨ بعد غياب طويل لألاحظ تطورات أخرى جديدة تشبه تلك التى شاهدتها فى كوالالمبور قبل الأزمة. لاحظت على وجه التحديد زيادة القدرة الشرائية لدى بعض الطبقات، والزيادة الشرهة فى النزعة والميول الاستهلاكية، وفى إنشاء المشروعات السياحية المشتركة، وحمامات السباحة فى الأراضى الصحراوية المستصلحة حديثًا، والمنتجعات الشاطئية المستوحاة سواء من النموذج الآسيوى أو من العمارة الإسلامية المستحدثة، وقد استهلكت هذه الأنشطة مبالغ كبيرة من مدخرات الطبقات الوسطى.

تتكشف لنا التحولات التى طرأت على مدينة القاهرة عندما نرى برج التجارة العالمى الواقع فى المنطقة الشعبية الفقيرة بحى بولاق وغيره من الأبراج المجاورة له (مبنى فندق كونراد، ومبنى فندق هيلتون)، وقد شيد هذا المبنى عام ١٩٩٠ على حساب الإزالة غير المدروسة لواحد من أعرق وأقدم أحياء القاهرة ومن أكثرها ثراء معماريًا. إن ما مر به هذا الحى من تغيرات كبيرة وسريعة وجذرية، يكشف بوضوح عن تلك التحولات التى طرأت على القاهرة، فقد توسع حى بولاق خلال القرن الماضى كحى لسكنى الطبقة البرجوازية، وهو اليوم واحد من أكثر الأحياء كثافة وازدحامًا، يشتهر بتجارة التجزئة والمنسوجات وورش إصلاح السيارات وكسوق لتجارة الملابس المستعملة فى وكالة البلح؛ كما اشتهر فى الماضى بأول دار طباعة أنشئت فى مصر والمعروفة باسم المطبعة الأميرية التى اختفت. وياله من تناقض كبير! فعلى مسافة أمتار قليلة من

تلك المراكز شديدة الحداثة والعصرية، نجد أسواق بولاق بمشاهدها الحية المكتظة بالبشر وبالأخص أولئك النسوة "البلدى" وهن يساومن حول الأسعار، لقد صمدت المقاهى البلدية وحياة الشارع الشعبية فى وجه التغير، ولكن إلى متى؟ على مسافة قريبة وعلى ضفة النيل نفسها نجد فندق هيلتون رمسيس وقد أقام مركزًا آخر مازال يتوسع، ومرة أخرى، على حساب الحى الشعبى الذى يقع خلفه.

من المراكز الجديدة الأخرى التى أنشئت مولات المعادى ومولات مدينة نصر الحديثة مثل "طيبة مول"، و"اليمامة سنتر" فى الزمالك، وقد جعلتنى هذه الأسواق أشعر بأننى أعاين ما سبق أن عاينته فى تجربتى مع كوالالمپور. قد يكون ما وصفته من النزعة الاستهلاكية واختلاط الأذواق والعمارة فى جنوب شرق آسيا ينطبق تمامًا على القاهرة؛ فمركز التجارة العالمى على سبيل المثال يقدم مفهومًا جديدًا للفضاء ولإزجاء الوقت (دور السينما، والمراقص، والمحال وألعاب الكمبيوتر) إلى جانب التسهيلات فى وسائل الاتصال والشقق السكنية، فهناك مثلا أسلوب جديد لشغل هذا الفضاء وقضاء الوقت نشأ لدى الطبقات الوسطى، فالمقصود من هذا التجمع الضخم المكون من مئات المحلات والمطاعم والمقاهى هو دمج الأماكن السكنية مع الخدمات والأعمال والتجارة مع التنزه، كما تحتل مكاتب الكثير من المنظمات الدولية مثل الأمم المتحدة ومكتب الهجرة الدولية مواقع فى المبنى نفسه. ويرتاد مركز التجارة العالمى مجموعة متنوعة من العملاء من نساء أنيقات محجبات وغير محجبات وعائلات تتجول فى أرجاء المكان تشاهد واجهات المحال، وكذلك جماعات من الشباب يمارسون ألعاب الكمبيوتر، وأزواج من الشباب يسيرون متأبطين بعضهم البعض، غير الزائرين من نزلاء الفندق من دول الخليج، كما تشاهد بعض المتحذلقين من المصريين يستعرضون هواتفهم المحمولة، إلى جانب معتادى ارتياد الملاهى الليلية وصالات البلياردو، والمغتربين العاملين فى المنظمات الدولية، ويبدو عليهم جميعًا أنهم من رواد المكان. كما يحظى المكان بإجراءات أمنية مشددة، فعلى سبيل المثال يمنع التقاط صور فوتوغرافية منعًا حازمًا. وهو مصمم على نحو يشبه الوكالة التجارية الإسلامية باستخدام وحدات من الخشب المخروط

الذى يشبه المشربية، ومدخل ذو تصميم فرعونى مقلد، مع القرميد الأوروبى الطراز! مع فكرة الفضاء المفتوح حيث الرؤية متسعة، يجعلك ذلك تشعر بأنك فى مركز تجارى فى أوروبا أو آسيا، وهنا أقوال بأن هذا المكان كان قد بنى فى الأصل ليكون مقراً لسوق تداول الأوراق المالية ولكن المشروع لم ير النور؛ وتقام موائد إفطار خلال شهر رمضان فى المدخل لتقديم الطعام، تشبه "موائد الرحمن" التى تقام من أجل الفقراء والمنتشرة فى القاهرة. ما أود أن أقوله على أية حال هو أن مركز التجارة العالمى يلخص بشكل جيدا رغبة أغنياء القاهرة الشديدة فى إبعاد الفقراء غير المرغوب فيهم بقدر الإمكان.

الهجنة (الثقافية) والنزعة الاستهلاكية

نشأ مفهوم الهجنة فى مجال الثقافة مع تنامى دور المثقفين من أبناء العالم الثالث الذين يعيشون فى المدن الكبرى، وارتبطت نشأته بتجربة الهجرة والانسلاخ عن الوطن، كما أثار مناقشات من نوع خاص بين مثقفى الخارج من أمثال إدوارد سعيد وهومى بابا **Homi Bhabha** حول موقع الثقافة. الهجنة تعنى اختلاط الأجناس وتستدعى إلى الذاكرة مفاهيم الكلمات الفرنسية **"metisse"** و**"metissage"** بمعنى "الخلاسى" أو "الملون"، كما تستدعى أيضًا مفهوم المصطلح الإنجليزى **"bastard"** أى "الابن غير الشرعى" وتشير تلك الكلمات إلى عدم النقاء العرقى. يتناغم هذا التناقض مع نظريات النقاء العرقى وأصالة الإنسان، كما ترتبط هذه الحالة من المسخ بما يُمَكِّن الانتماء، بشكل أو آخر، إلى ثقافتين مختلفتين وعدم الانتماء إلى أيهما فى الوقت ذاته، كما تجلى ذلك فى عمل سلمان رشدى "آيات شيطانية". أثارت رواية سلمان رشدى كثيرا من الجدل لا مجال لتناوله هنا، ولكن ما يهمنا هو أن هذه الرواية قد أشعلت إشكالية "الاختلاف"، و"التماثل"، والتغيرات المهمة فى الثقافات، كما قدمت صورة بارعة للتحولات وللتناقضات والمسخ فيما بين الثقافات، ولم تكن إشارته إلى الخلفيات السينمائية والزائفة بمثل هذا الأسلوب الساحر من قبيل المصادفة.

يؤكد پنينا ڤيبز Pnina Webner، عالم الأنثروبولوچيا، أن الهجنة كانت نتاجًا لجدل ما بعد الحداثة وأنها اتسمت بطرح رؤية مناهضة للجوهرية والتكاملية[٢٧]. كان خطاب الهجنة يمثل موقفًا تقدميًا في نظر البعض لأنه يناهض فكرة "انغلاق" المجتمعات ويؤكد الدور المؤثر لكسر سطوة وصمة الهجنة. على أية حال، كانت قضية ما إذا كانت الهويات المهجنة يمكن أن تقلب التراتب وتقضى على التمييز التراتبى الجامد، كانت محل شك[٢٨]. يقول إعجاز أحمد، بهذا الخصوص، إن التهجين والتخصيب المتبادل عوامل جوهرية ملازمة لكل الحضارات وتحركات البشر[٢٩]، وهو رأى يحظى بدعم واضح فى نواح مختلفة، من جانب إدوارد سعيد وعزيز العظمة وإن كان لكل منهما منظوره المختلف. كما واجه خطاب التهجين والدمج انتقادات لافتراضه بأن الثقافة يمكن أن تعرض كشىء "متحقى" وأنها فى نهاية المطاف "شكل من أشكال الفلسفة الجوهرية"[٣٠] المشوهة؛ ويمكن قراءة عمل إدوارد سعيد "الثقافة والإمبريالية" كدعوى تقر بأن "المظاهر الثقافية هجنة وخليط وليست نقية"[٣١]، وعلى عكس ذلك يقول العظمة:

> "إن الهجنة التى يزعم أنها خليط من أشياء غير قابلة للاختلاط إنما تؤكد افتراض نقاء طرفيها، ما بعد الحداثة وما قبل الحداثة، المجلوبية والاستحداث؛ إلا أننا نرى أن الاثنين ليسا أنقياء تماما، أما النقاء الوحيد الذى نتمناه فى هذا الموقف الافتراضى والخداعى فيكمن فى نوعية النظرة النقدية[٣٢]".

قد تكون الهجنة مفهومًا مفيدًا عند تطبيقه على ثقافة الاستهلاك فى العالم الثالث، أيا كان النقد الموجه إليه، والحقيقة أن أزمة الخطاب يمكن أن تجد مخرجًا إذا نظرنا إلى الاستهلاك من منظور يتسم بالتعددية الثقافية[٣٣]، وهنا تصبح مراكز التسوق فى جنوب شرق آسيا مختبرا أنثروبولوچيا مدهشا، حيث يتم تدوير كل شىء وتحويله ووضعه مع غيره لينتج شيئًا جديدًا؛ ومن المفارقة أنه كلما تركزت المناقشة على الهجنة، أصر دعاة الأسلمة – إلى جانب غيرهم من ذوى التوجهات الإسلامية الأخرى –

على الانفصال الثقافي والفكرى عن الغرب، وبالرغم من ذلك يمكن القول إن جنوب شرق آسيا ومصر تشهدان شكلاً من الهجنة فى الثقافة الجماهيرية والعادات اليومية للطبقات الناشئة، وهو ما يتزامن مع خطاب الأصالة. الدراسات الاجتماعية الحديثة التى قام بها باحثون من جنوب شرق آسيا عن الهجنة فى الطعام فى سنغافورة بالغة الأهمية(٣٤)، حيث يقدم لنا شوا بنج هوت **Chua Beng Huat** وأناندا راچا **Ananda Rajah** دراسة مثيرة حول تهجين الطعام الذى "قد يعتبر بالخطأ مطبخاً أصيلا"(٣٥)، ويشيرا إلى تغير النظرة نحو ما كان يعتبر أصيلاً أو هجيناً فى الطعام الفوچى **Fujian** أو فى چوانج دونج أو بيرناكان (مطاعم صينية)، أو فى المطبخ الهندى، علاوة على أنهما يلاحظان اختلاط المطبخ الصينى بالطعام الملايوى ويعزوان ذلك إلى "أسلمة" المطبخ الصينى. لقد أصبحت مسألة "المطابخ المبتكرة" مرتبطة بالهويات العرقية وكذلك العلامات المستخدمة فى اللغة والملبس والطعام. صحيح أن هذا الابتكار فى المطبخ - فى حالة سنغافورة - مدين بالكثير إلى التأثير الخارجى للسياحة، وإلى الرغبة فى صنع صورة ودية وطابع عالمى حميم للجزيرة، ولكن يبدو أن الجزيرة نجحت فى استحداث آلية لذلك خاصة بها.

الثقافة الجماهيرية الإسلامية عند ساردار

لا يشاهد المرء عل المسرح العالمى مايكل چاكسون هنديا، أو مادونا صينية، أو آرنولد شوارزنجر ماليزيا، أو چوليا روبرتس مغربية، أو نسخة فلپينية من "نيو كيدز أون ذا بلوك"، أو شكسبيرا برازيليا، أو بربارا كارتلاند مصرية، أو نسخة تنزانية من "تشيرز"، أو مسلسل دالاس أفريقيا، أو "ويل أوف فورتشن" تشيلية، أو أوبرا صينية، أو شعرًا أورديًا، أو مسلسلا دراميا مصريا .... فالمسرح العالمى مسرح غربى صميم، وهو تجسيد للقوة والصورة الغربية، كما هو تجسيد للسيطرة والهيمنة على هذا الكوكب.

ضياء الدين ساردار

نترك الآن مسألة الهجنة فى الثقافة الاستهلاكية فى جنوب شرق آسيا، حيث تناولنا قضايا مثل قضية ابتكار مظاهر ذات أشكال من الانتماء العرقى بدرجة أعمق من سمة الأصالة فيها، لننتقل إلى قضية حالة ما بعد الحداثة، وهى الأطروحة التى يعرض لها أحيانًا دعاة الأسلمة. وبينما أنا شديدة الانتقاد لمشروع الأسلمة - وساردار أحد عتاة المتحمسين له - فإن ملاحظاته الذكية تستحق أن نوليها اهتمامنا، فهو ينتقد أفكار ما بعد الحداثة باعتبارها عدمية، ويقول إن فكر ما بعد الحداثة بينما يتبنى شعار "كل شىء يصلح"[٣٦] ويبدو متسامحًا مع العالم الثالث فى قبول وتأصيل بعض السمات الثقافية، فإنه فى الواقع ليس أقل مركزية فى عرقيتة وليس أقل عدمية من فكر الحداثة، ولا نملك إلا أن نتفق معه فى هذة النقطة:

اتخذت مرحلة ما بعد الحداثة فى جنوب شرق آسيا شكلاً فريداً. فالافتراض ما بعد الحداثى هنا أن الواقع وصورته لا يمكن التمييز بينهما، أدى إلى ظهور ثقافة المظاهر التى صاحبت الواقع بكل انعكاساته؛ أما إذا كنا لا نستطيع تمييز الواقع وتمثيلاته، فكيف لنا إذن أن نفرق بين ساعة أصلية الصنع وأخرى مقلدة، والسلع المقلدة بدقة يتاح شراؤها بكل حرية. فالأسطوانات المدمجة المقلدة ليس لها مظهر الأسطوانات الحقيقية، ولكنها مع ذلك تمتاز بجودة الصوت نفسها مما يجعل اكتشاف الفرق بينها مستحيلاً حتى بالنسبة لخبراء الصناعة أنفسهم. ولا يتاح شراء الساعات والمسجلات والأسطوانات المقلدة فى أسواق تايلاند وماليزيا وإندونيسيا وسنغافورة فحسب، بل فى الكثير من الأسواق الأخرى، فثقافة التزييف تنتج كل شىء من الملابس إلى الأحذية والمصنوعات الجلدية والتحف، حتى قطع غيار السيارات والمعدات الصناعية؛ ومن المدهش أن يكون ٢٠٪ من اقتصاد الإقليم قائمًا على الصناعة المقلدة، وهى حالة أشبه بمؤسسة غامضة. هذا الازدهار فى حد ذاته هو نتاج ونتيجة مرحلة ما بعد الحداثة المغيبة غير المكتملة، وفى الوقت نفسه سلاح محتمل غير واعٍ ومدمر للرأسمالية الغربية، وفى كلتا الحالتين هى عملية قاصرة الفهم، وعندما يسود قصور الإدراك والفهم إلى جانب سيادة اضطراب الظرف ما بعد الحداثى، فلا نستبعد أن يسود القلق وأن يصبح كل شىء بلا معنى(٣٧).

على الرغم من ذلك فإن ساردار يتبنى نغمة أخلاقية فى تأنيبه للثقافة الجماهيرية والموسيقى الشعبية وغيرها من أشكال الفنون؛ كما أن أطروحاته معروضة بشكل جيد، وملاحظاته العملية تتسم بالجدّة والوضوح، وفى موضع آخر ينتقد فكرة بودريار **Baudrillard** عن التزييف وما بعد الحداثة وكذلك فكرته أن "حرب الخليج لم تحدث"، وإنما كانت

مجرد لعبة صور أو مجرد "صورة زائفة"(٣٨)، وبالرغم من أن فكرة بودريا عن "التزييف" كواقع سائد فى الظرف ما بعد الحداثى قد تبدو فكرة وجيهة، فإذا كانت عبارته عن حرب الخليج صحيحة، فسوف يبدو ما يقوله ساردار عن العالم الثالث أمرًا مشروعًا. ساردار يرى أن الأفكار والصور والرموز تتدفق عالميًا فى مسار واحد(٣٩)، ويتوقف تحليله عن النغمة النقدية عندما يقدم رؤيته البديلة عن الإسلام وهى ليست أقل إشكالية لأنها تجعله جوهر كل شيء. النموذج البديل عند ساردار هو رطانة إسلامية محملة بالشعارات لدعم فكرة أن الواقع وبنية الحقيقة مختلفة فى الإسلام لأنها بين الحقيقة المطلقة (وجود الله) والحقيقة المحدودة، لذا نقول إن ساردار يقدم مفهومًا جامدًا عن الواقع الإسلامى الذى يطلق عليه "الحقيقة"(٤٠).

يمزج سلوك الطبقة الوسطى، فى الواقع، بين النمط الإسلامى وأحدث الصيحات الاستهلاكية، فعملية الأسلمة – فى كوالالمبور والقاهرة – تسير جنبًا إلى جنب مع النزعة الاستهلاكية وغربنة العادات. أسلمة العادات والأذواق لدى الطبقة الوسطى تتزامن مع أمركة الإعلام، وتدلنا مراكز التسوق فى كوالالمبور على ذلك المزج والتهجين بين الأذواق المختلفة، حيث يتم تكييف الأطباق الغربية لتلائم الذوق الآسيوى، وكذلك الملابس والأقمشة، والسلع المنزلية والموسيقى وألعاب الأطفال، كل ذلك يكشف بوضوح عن أن "الجلوكاليزم"(*) هنا على أشدها(٤١). إن تباكى ساردار لعدم وجود مادونا صينية أو باربارا كارتلاند مصرية فى "المسرح العالمى" أبعد من أن يكون قضية بالنسبة لى، فشكواه تدور حول عدم تمثيل العالم الثالث فى خضم نفاية الثقافة الجماهيرية؛ فعلى سبيل المثال لم تَحُل العولمة دون قراءة أعمال الطيب صالح أو نجيب محفوظ أو بورخيس أو ماركيز على مستوى العالم وأن تحظى بالتقدير. المؤكد أن هؤلاء الكتاب لم يصبحوا عالميين إلا عبر اعتراف مراكز العالم المتحضر بهم، لكن هذا الأمر يشكل قضية مختلفة تمامًا. على أية حال، رؤية ساردار لا تلتفت إلى أن مادونا تقوم فى بعض

(*) glocalism المزج بين العالمية والمحلية – الكلمة نفسها مزيج من كلمتى global و local.

عروضها بارتداء أزياء "شرقية"واستعارة بعض الرموز الصوفية وغيرها من الرموز الثقافية غير الغربية كجزء أساسى من خدعة إشراك "الآخر" الغرائبى فى لعبة الثقافة. لقد تم تفريغ هذه الرموز من محتواها ومعناها الفلسفى لتصبح مجرد كلشيهات. إن مهمة علم الاجتماع، على الأرجح، هى دراسة كيف أن مسخ الرموز غير الغربية يتم إقحامه على الثقافة العامة الغربية، وكيف يتجه الإعلام نحو الصور غير المألوفة المتلاهثة والمشوشة على صعيد التباين بين الثقافات. ربما تكون تلك رؤية مخيفة لكل من الجنوب والشمال على حد سواء، أما التناقض البين عند ساردار فهو أنه يمثل الاستيعاب الناجح للشخصية "الإعلامية" العامة، الواضح ولعها بمشاهدة البرامج التليفزيونية. ومما يدعو للسخرية أن يصبح الطريق الإعلامى وسيلته لتحقيق الاندماج الثقافى وربما للصعود الاجتماعى فى المجتمع البريطانى، فمجرد كونه قام بتسويق برامج المنوعات المصنفة "إسلأمية" جعل منه – سواء برضاه أو بدونه – جزءا أساسيا من وهم لعبة "التزييف"؛ والحقيقة أن لا أحد يستطيع أن يكون بمنأى عن شراك زيف الصور المتحركة، فهل هذه عملية تحرير أم شكل جديد من الفاشية؟ إن القضية أبعد من أن تكون صورة إسلامية أو مسيحية أو يهودية.

٤ - صور المثقفين فى ثقافتين متميزتين

سؤال مضلل: ما كم المعرفة الذى يحتاجه شخص ما ليصبح مثقفًا؟

صعوبات التعريف الإحصائى.

لا تمثل النخبة المثقفة أى تفوق، إنها فى الواقع تعكس صراعًا ما بين التفوق وما هو مقرر تاريخيًا .

چورج كونراد وإيڤان سيزلينى

(*)George Conrad and Ivan Szelenyi

يبدأ چان پول سارتر كتابه "دفاع عن المثقفين"[١] Plaidoyer pour le intellectuels بملاحظة سلبية عن المثقفين فى المجتمع، فيقول إن المثقف شخص ينظر إليه نظرة مليئة بالشك والازدواجية، وهو مدان باستمرار بالسلبية وكثرة الانتقاد، وغالبًا ما يكون فى نظر المجتمع مخطئًا فى تحليله وفهمه للعالم، المثقف ضعيف وغير منتج، وعليه أن يعتمد على راتبه لكى يعيش، أما بالنسبة للمثقفين الماركسيين فيُهاجَمُون على وجه خاص بسبب جمودهم الفكرى، لكن يظل تدخل المثقف فى الشئون التى لا تعنيه شرا لابد منه، كان سارتر يخشى اندثار المثقفين بفعل موجة الأمركة المتزايدة وأن يحل

(*) The Intellectuals on the Road to Class Power (New York: The Harvester Press, 1979), pp. 24,11.

محلهم الخبراء والتكنوقراط. ما يهمنا من أفكار سارتر هنا على وجه التحديد هو فكرة تهديد الفنيين والأخصائيين لمكانة المثقف على المدى البعيد؛ وبالنسبة لتمثيلات المثقف(٢) عند كل من سارتر وإدوارد سعيد فإن ما يميز المثقف عن الأخصائيين هو موقفه الناقد للذات وعقله النقدى والدور الواعى فى فضح وتعرية الأيديولوچية البرجوازية كإشكالية "عامة – خاصة"؛ وباختصار فإن المثقف برغبته فى تغيير العالم، إنما يقع فى تناقض بين المعرفة العملية (الحقيقة العمومية) والأيديولوچية (الخصوصية)، ويضم كتاب سارتر هذا مجموعة من المحاضرات التى ألقاها فى طوكيو وكيوتو عام ١٩٦٥.

كانت اهتمامات المثقفين فى الستينيات تدور حول قضايا الاستعمار الفرنسى للجزائر، والحركة الوطنية الجزائرية، وشرعية استخدام العنف فى مقاومة الاستعمار، وموقف اليسار الفرنسى من العنف.

وبالطبع تصبح قراءة سارتر من منظور التسعينيات أمرًا كاشفًا وإن كان لا يخلو من مشكلات، فشعار تغيير العالم وتمثيل الشعب أو الجماهير كذريعة أيديولوچية، واحتراف الثورة مما يؤدى إلى تعزيز الوضع الاجتماعى للمثقف الثورى، كل ذلك يظل يمثل ورطة أبدية خانقة للمثقفين؛ فعمل بورديو Bourdien عن المثقفين، يرينا كيف يمكن للمرء أن يقع وبسهولة فى توجهات ديماجوجية وشعبوية فى محاولة التحدث باسم البروليتاريا، ويشير إلى مشكلات التواصل والاختلافات الاعتيادية بين المثقفين والطبقة العاملة التى أدت إلى الشعور بالوعى الزائف عند تمثيلهم لطبقة لا ينتمون إليها، كذلك يذكرنا بورديو باستمرار بأن النقد الذاتى هو أحد طرق الخروج من هذه الورطة(٣)، وأعتقد أن ملاحظات كل من سارتر وبورديو يمكن أن تكون مفيدة فى المقارنة بين الثقافات الفكرية المختلفة.

هناك بالتأكيد فى الشرق الأوسط فهم خاص ومختلف لموقع المثقفين فى المجتمع، وخاصة المثقفين الطليعيين؛ وهناك فرق كبير فى الكيفية التى يطرح بها المثقف

تساؤلاته ويصل إلى إجابات لترسيخ مفاهيمه الذاتية فى مصر وماليزيا، لكن، وبلغة حديثة، استطاعت الخصوصية المصرية أن تنتج ثقافة المقهى العالمية وفئة مقاهى "وسط البلد" فى القاهرة، ومعظمهم فى الغالب الأعم ينتمون إلى الفكر الماركسى واليسارى، ولا يمكن لأحد أن ينكر التداعيات السلبية فى أذهان بعض المصريين لمثقفى مقهى "ريش"، كما لا أستطيع أن أضفى صفة المثالية على إنتاج المثقفين المصريين الذى قد يبدو هزيلاً مقارنة بإنتاج المثقفين الهنود المعاصرين، الذين وصلت أصواتهم إلى مكانة عالمية عبر كتابتهم بلغة المستعمر؛ فالكتابة باللغة المهيمنة كان يمكن أن يكون بمثابة الخيط الثقافى المشترك بين مصر والهند؛ لكن من الواضح أن اللغة الإنجليزية كانت أكثر تأثيرا فى شبه القارة الهندية عبر الدور الذى لعبته فى تحدى هيمنة المركز ووضعها موضع المساءلة.

إن ما أرمى إليه هو التشديد على أن مثل هذه الصورة الكوزموبوليتانية و"النسبية" للمثقف المصرى قد أبقت على أصداء أكثر قوة فى المواجهة العلمانية الإسلامية فى مصر عنها فى ماليزيا؛ من هذا المنظور يمكن أن نجد أوجه شبه أكثر بين المثقفين المصريين والمثقفين الفرنسيين – ثقافيًا –، عنها بينهم وبين نظرائهم من جنوب شرق آسيا؛ وفى هذا الفصل سأقوم بعقد مقارنة بين هاتين الثقافتين الفكريتين المختلفتين تماماً، وأضعهما فى مواجهة خطاب المثقفين الإسلاميين الجدد.

لقد ارتبط المثقف العربى على وجه العموم بخطاب "الأزمة"، مثل عبد الله العروى وهشام شرابى، وسعد الدين إبراهيم، وأنور عبد الملك، وصادق جلال العظم وغيرهم؛ وعلى مدى عدة سنوات كانت "الأزمة" هى المصطلح الشائع بين المثقفين العرب، بما صاحبه من شعور بالفشل لدى المثقفين فى القيام بدورهم الثورى؛ وبعد أن همشتهم الأنظمة ظهر خطاب الأزمة جليا وبخاصة بعد الصراع العربى الإسرائيلى وهزيمة العرب فى ١٩٦٧. كما يتردد المصطلح اليوم كذلك عند الحديث عن سياسات الهوية الوطنية وبنيتها فى مواجهة الهيمنة الغربية والأمريكية؛ وفى كل الأحوال يجب ألا نفهم

خطاب الأزمة بشكل سلبى لما قد يسفر عنه ذلك من تأثيرات متناقضة. يقول أرماندو سالفاتورى Armando Salvatore حول خطاب الأزمة:

> "........ الأزمة لا تشهد قطيعة معرفية فى النماذج أو المدركات، بل بالأحرى ضرورة التفكير بلغة عدم الاستمرارية: فالأزمة تنتج أنماطًا جديدة من الخطاب أو تستحث على الأقل استخدامات جديدة وتركيبات مستحدثة للمقولات والمصطلحات الموجودة"(٤).

وإذا كنتُ قد فهمت ما يقوله سالفاتورى على وجهه الصحيح، فإن خطاب الأزمة يمكن أن يكون إيجابيًا عندما يستحث خطابات جديدة، الأمر الذى يمكن أن يفسر إنتاج تلك الأعمال المثيرة والخلافية حول الأصالة فى مصر والحياة الثقافية العربية، كما يمكن أن يكشف كذلك عن أن الصدام بين المثقفين (علمانيين وإسلاميين) ربما يأخذ منحى أكثر إثارة فى الشرق الأوسط مقارنة بجنوب شرق آسيا.

قبل الأزمة الآسيوية التى حدثت مؤخراً كان يمكن أن نقول إن خطاب الأزمة كان يبدو غائبًا عن المشهد الماليزى، ومن حسن حظ منطقة جنوب شرق آسيا أنها بعيدة عن ساحة الصراع العربى - الإسرائيلى فى الشرق الأوسط. قد يكون ذلك صحيحًا جزئيًا، ولكن هذه الافتراضات تظل مجرد تخمين لأن الغرب كان على مدى سنوات عدة يعتبر الشيوعية الخطر الرئيسى فى جنوب شرق آسيا؛ فالمجازر الجماعية التى تعرض لها الشيوعيون فى إندونيسيا فى مطلع الستينيات، والحرب التى دارت بين الدولة والحزب الشيوعى فى الملايو(٥) فى الخمسينيات قد أثرت بالفعل فى الثقافة الفكرية فى جنوب شرق آسيا بعامة وعلى ماليزيا بخاصة؛ ويمكن أن نفترض أن الثقافة "الطليعية" الفكرية قد تم استئصالها على نحو ما. لكن الشيوعية مازالت تعتبر فى إندونيسيا وماليزيا من المحرمات. وللدقة، يمكننا بالنسبة للحالة الماليزية أن نقول إن خطاب

الأزمة قد اتخذ شكلاً مختلفًا، فأيديولوچيـة البوميبوترية(*) وتفاخر "الملايوى الجديد" ما هى إلا نتاج أزمة تمثلت بدرجة ما فى أحداث الشغب العرقية فى أواخر الستينيات، ويعبر كتاب "مأزق الملايو" لمهاتير محمد عن ذلك. إن ما يهمنا هنا إذن هو كيفية بلورة خطاب الأزمـة فـى هذين المجتـمـعين، إلا أننـى أمـيل إلى القـول إنه رغم وجـود خطاب الأزمة فى كليهما، فإنه يأخذ ملمحًا أكثر وضوحًا ووعيًا فى مصر.

شهدت منطقة جنوب شرق آسيا فى مرحلة ما بعد الاستعمار هيمنة يابانية وأمريكية متزايدة، وحدثت حركة تصنيع كبرى بفضل الأجور شديدة التدنى للأيدى العاملة من القـرويات والأطفـال، والقـدرة على إسكات الاتحـادات العـمـالـية. ويبـدو أن المعـجـزة الاقتصادية الآسيوية قد أرست معايير مختلفة للدور الذى يلعبه المثقفون، فقبل الأزمة المالية الأخيرة كان المدراء والبيروقراط والتكنوقراط هم الذين يسيطرون على المشهد الماليزى[٦]؛ وغالبًا ما يسمع المرء عن نمط جديد من المثقف الماليزى الذى يعمل خبيرًا فكريًا، ويتعـاون برغبتـه مع الدولة ويشـارك فى صـيـاغـة أيديولوچيـة "الملايو الجـديدة" (الأمر الذى لا يعنى أن هؤلاء الخبراء الفكريين والبيروقراط و"مستشارى الأمير" لابد من استبعادهم من التصنيف الفكرى)، ولربما كان إدوارد سـعـيد على حق فى إعادة تعريف الجدل حول دور المثقف فى المجتمع المعاصر كإنسان يتحدى الجمود بالمعنى الواسع للكلمة ولا يتآلف بسهولة مع الحكومة[٧]، أما المثقفون المصريون فرغم موقفهم الملتبس من الدولة فإن وضعهم متأرجح بين الاقتراب والإقصاء، وقد نشأ لديهم توجه انتقادى وساخر لا يثق بالحكم.

تقودنا هذه النقطة للانتقال إلى تأملات عامة لوضع المثقفين المهدد، الذى شغل كل من كونراد Konrad، وزيلينى Szelenyi والقـابلة للتطبيق بشكل عـام. فـالدراسـة التى أجرياهـا على المثقـفين المجريين وقوة الطبـقة فى ظل الشـيوعيـة هى دراسـة كاشـفة بالنسبة لحالتنا؛ فقد أكدا أن وضع المثقفين فى النظام الرأسمالى يعتمد إلى حد كبير على اقـتـصـاد السـوق وعلى قدرتـهم فى تسـويق مـهـاراتهم بسـعـر مـجـز. إن حلول

(*) Bumiputrism.

القساوسة محل السحرة فى الأزمنة الغابرة، وحلول المهنى اليوم فى المجتمع الرأسمالى المعاصر يعود إلى تقييم المثقفين لمصالحهم الجوهرية و"إعلائها إلى وضع القيم السامية"(٨)، إلا أنهما (كونراد وزيلينى) يقدمان ملاحظه مهمة عن ذلك التناقض المستمر والانفصام الكامن فى طبيعة ممارسة المثقف لدوره، سواء كرجل دين أو كأكاديمى أو أيا كانت مهنته المتعلقة بالثقافة. فمن هو المثقف الحقيقى، وما هو المهم؟ هل هو الكاهن الأعظم أم النبى؟، الثائر الفوضوى أم الموظف الحكومى؟ المدافع عن القضية أم الناقد الاجتماعى؟ لقد أثار كونراد وزيلينى كل هذه التساؤلات، وميزة عملهما أنه يلقى الضوء على التناقض والازدواجية ووجود كل من الثقافة القائمة والثقافة المضادة فى إنتاج أو عدم إنتاج المعرفة، ويقدمان مثلا على ذلك وجهى مالرو **Malraux**: مالرو الثورى الشاب ثم وزير الثقافة فيما بعد، كمثال على "التحول النقيض"(٩)، كما يقولان إننا لا نستطيع فهم أى من الجانبين دون دراسة الآخر.

فإذا كان المثقف فى الشرق الأوسط قد واجه تناقضات نشأت عن خطاب "الأزمة"، فإن المشهد الماليزى و"المعجزة الآسيوية" قد أوجدت ثقافة "حلال المشاكل"، إذ كان من المعتاد أن يسمع المرء فى ماليزيا قبل حدوث الأزمة المالية بأن الحكومة تقوم بتحرير السلع وذلك بالرغم من، أو ربما بسبب، نزعة مهاتير السلطوية، وقد يرجع المرء هذه اللغة إلى تقديس مهاتير للنموذج اليابانى، ولم يكن من سبيل المصادفة إطلاقه لحملة "انظر شرقًا" [**Look-East**]، ويشير المراقبون، بالفعل، إلى حقيقة أن ماليزيا تشهد حالة فريدة لدولة ناجحة تمكنت من تحقيق أهدافها. وتلاحظ أسما لاريف بياتركس (**Asma Larif- Beatrix**) تزايد سلطة الدولة فتقول:

> لقد نجحت ماليزيا فى خلق بيروقراطية فعالة خاصة بها، وفى تكوين جيش منظم قوى، وفى امتلاك عدد من الباحثين الاستشاريين فى الاقتصاد والأمور الإستراتيچية الأخرى، وأصبح لها حزب سياسى قوى يتحكم فى الموارد الرئيسية ويدير

ثروة كبيرة، كما حققت ازدهاراً اقتصادياً؛ وأخيراً وليس آخرا، حققت حضوراً ومكانة مهمة على الساحة الدولية. لهذه الأسباب ولغيرها (كما سنرى) تميل الدولة الآن أكثر من ذى قبل لتحقيق قدر من الاستقلال عن قاعدتها الاجتماعية، يسمو فوق المجتمع نفسه واحتياجاته الخاصة(١٠).

وباختصار، يتضح أن ماليزيا تدعم خطاب استقطاب وضم المثقفين كتكنوقراط أو كاستشاريين، بينما نشهد فى مصر "عملية" إقصاء وتهميش للمثقفين ولدورهم فى المجتمع.

نشأت الأزمة بين المثقفين العرب، سواء نتيجة التكيف أو أحياناً الاختلاف مع الدولة ذات السلطة المطلقة التى كانت تحل محل المثقفين وتجعل منهم مجرد موظفين و"كتبة"، وقد استعرض أنور عبد الملك دور "المجتمع العسكرى" المفروض وأثره فى الحياة الثقافية(١١)، كما عرض بأمانة الصورة الشاملة للجدل الذى دار بين المثقفين فى الستينيات وما ساد بينهم من إحباط وعزلة وفتور تجاه النظام، وألقى فى الوقت نفسه الضوء على التناقضات بين "أهل الثقة" و"أهل الخبرة" بالنسبة للنظام(١٢)؛ فقد كان على المثقفين أن يخوضوا نضالا ضد التناقضات والمشكلات المتعلقة بمفهوم الحضارة والازدواجية الثقافية وما يمكن استعارته واختياره من بين الموروث الإسلامى(١٣). وأشار عبد الملك أيضًا إلى تناقضات المثقفين الذين كان عليهم أن يقبلوا ويتبعوا أهداف ثورة ١٩٥٢ وإجراءاتها كآلية للتغيير الاجتماعى(١٤). ثم امتدت فكرة الأزمة إلى مرحلة حكم السادات حيث جابه المثقفون الإشكالية المتناقضة بارتباطهم "مهنيًا" بالدولة وبالقطاع العام(١٥)، كما أضاف الصراع العربى – الإسرائيلى المرير وهزيمة يونيو ٦٧ بعداً دراميًا على الشرق الأوسط؛ أما فى ماليزيا فإن غياب خطاب الأزمة وحدوث المعجزة الاقتصادية جعلا وضع ومكانة مثقفى جنوب شرق آسيا أوفر حظًا منها لدى نظرائهم فى الشرق الأوسط.

فى المقابل، يصبح التناقض أكثر إثارة حيث اخترقت أسلمة المعرفة فى مصر محيطًا أوسع من المثقفين الذين يبدون اهتمامًا بخطاب الأصالة؛ أما على الجانب الآخر فقد تحول المثقفون فى ماليزيا إلى بيروقراطيين وخبراء مفكرين لصالح النظام.

(العالم)، المثقف المسلم الجديد والمثقفون المسلمون

لا يلحظ الكثير من الغربيين أن آسيا تشهد صحوة فى الجدل حول قضية الديمقراطية والمجتمع المدنى. هذا الخطاب المتجذر فى التقاليد والثقافة الآسيوية، يقوده جيل جديد من المثقفين الآسيويين الواثقين الجادين والنشطاء الاجتماعيين والفنانين والسياسيين، الذين يؤمنون بعالمية القيم الديمقراطية.

أنور إبراهيم(*)

يُعَرَّف الإسلاميون المنتشرون في جنوب وجنوب شرق آسيا، وأمريكا وبريطانيا أنفسهم (كما ذكرنا سابقًا) بـ"المثقفون الجدد" أو "المثقفون المسلمون الجدد"[١٦]. والسؤال هو: كيف يمكن تحديد موقع هؤلاء "المثقفين المسلمين الجدد" فى سياقين ثقافيين مختلفين؟ لقد شهدت مصر بزوغ مصطلح "المثقفون الإسلاميون الجدد" فى فترة السبعينيات بالتزامن مع الصحوة الإسلامية، وكان بعض أولئك المثقفين الذين قادوا حركة الصحوة يوصفون بأنهم "مثقفون عشوائيون"[١٧] لم يستطيعوا الاندماج فى سوق العمل، إلا أن هناك شخصيات تنتمى إلى أجيال أسبق مثل سيد قطب الذى يعتبر من زعماء الحركة ويحسب على النخبة ذات التوجه الدينى، هذه الشخصيات يجب التمييز بينها وبين توجه السبعينيات[١٨].

(*) The Asian Renaissance (Singapore, KualanLumpur Times Books International, 1996) p.47.

فى هذا السياق تبرز الدراسة التاريخية لخالد زيادة حول نشوء وتطور مهنة الكاتب كمستشار وكاتب للحاكم فى مصر وسوريا تحت الحكم العثمانى(١٩). يشير زيادة إلى الدمج بين وظيفة "العالم" ووظيفة "الكاتب" فى الماضى ويتتبع الفوارق الاقتصادية والاجتماعية والمهنية بين الفقهاء والعلماء والكتبة والإداريين، ويصف كيف حدث الفصل البطىء بين هذه الوظائف وظهور تقسيم العمل، مع دخول عناصر أجنبية واندماج الأقباط فى مصر كطبقة من الكتبة، كما يشير زيادة على ذلك إلى أن القرن التاسع عشر قد شهد ظهور الإدارى – المثقف الحديث الذى يضع معرفته فى خدمة الدولة الحديثة، كما يلاحظ القطيعة بين الفقهاء والطبقة الجديدة من الأدباء ذوى الثقافة العالمية فى اللغة العربية؛ وبعبارة أخرى فإن الصدع الذى حدث بين المثقف الحديث و"العالم" كان مرتبطًا بمحددات مشروع الحداثة والعلمانية.

عند ذكر الشرق الأوسط، كثيرًا ما يقال إن التأثير الرئيسى للنهضة العربية من خلال المواجهة مع الغرب يتبدى فى ظهور المثقف الليبرالى الحداثى؛ ومن خلال طبيعة الأسئلة المثارة حول التراث الإسلامى، أصبح هؤلاء المفكرون أكثر انتقادا لنظام التعليم القديم فى الأزهر، كما شهدت العشرينيات فى مصر نشوء ثقافة "الأفندى" و"الطربوش" فى مقابل ثقافة "العالم" و"العمامة". طه حسين الذى وَثَّقَ معاناته مع الأزهر يلخص لنا صورة المثقف "الحديث"، فالجزء الثالث من سيرته الذاتية "الأيام" يبدأ بالتعبير عن المعاناة الشديدة أثناء دراسته لمدة أربع سنوات فى الأزهر، كانت تبدو له وكأنها أربعين سنة، وكيف أن ولوجه إلى عالم جامعة القاهرة كان اكتشافا رائعا بالنسبة له(٢٠).

ويقدم ألبرت حورانى **Albert Hourani**، بصورة مقنعة، دفاع محمد عبده عن صورة جديدة للعالِمْ، أو عن نخبة حديثة تدفع بالتغيير كعامل فكرى مباشر أسهم فى ولادة المثقف المصرى؛ فقد كان لحركة محمد عبده الإصلاحية تأثير كبير وقوى فى الجناح الوطنى الذى كانت تقوده ثورة سعد زغلول، ويُعَرِّف هشام شرابى جيل أحمد أمين باعتباره أحد العلمانيين المسلمين الذين حاولوا الإجابة عن الأسئلة

المطروحة بالتوفيق بين الدين والعلم، والذين استخدموا "العقل والمنطق" على نحو تجديدى فى مواجهة "العلماء"[٢٢]، والواضح أن هذا الموقف كان يرافقه إعجاب بالقيم الغربية التى ستصبح هدفًا للانتقاد فيما بعد.

هذا الجيل الثانى، جيل طه حسين ومحمد حسين هيكل وأحمد أمين، يوصف أيضًا بأنه جيل مفكرين ليبراليين؛ كما شهد المثقف الحديث ولادة الجامعة الوطنية العلمانية التى وفرت قنوات جديدة للحصول على الوظائف فى سوق العمل، كما جاءت بتوجهات أيديولوچية وبنظرة فلسفية جديدة Weltanschauung(*) تختلف تمامًا عن نظرة العالم[٢٣]؛ وقام المثقف الحديث بالتعبير عن أرائه فى الصحافة وغيرها من المجالات الفنية الأخرى، وكان الجيل السابق من المثقفين ينتقد بسبب خطابه الشمولى الذى يهمل الخصوصية، وكذلك لانفصاله عن الواقع[٢٤]. كانت الثقافة عندهم تعنى الثقافة الغربية المرتبطه بالثقافة "الفوقية" للدولة الشمولية، وقد أشارت إيمان فرج إلى أوجه التشابه بين المثقف المصرى فى العشرينيات وثقافة السوربون فى القرن الثامن عشر ونموذج رجال النور "homes des iumières".

هناك اليوم جدل كبير بين علماء الاجتماع حول ازدواجية نظام التعليم، حيث يرى البعض أنه قد أوجد خصومة بين "العلماء" الذين هم نتاج نظام التعليم الدينى التقليدى والمثقفين الذين ينازعون "العلماء" حقهم كمفسرين شرعيين للنص الدينى؛ وأنا شخصيًا أشعر بالارتياب تجاه من يطرحون وجود حد فاصل بين ثنائية المثقف والعالم، فلا وجود فى الواقع لمثل هذا الخط الفاصل؛ وقد شاع هذا الجدال بعد الثورة الإيرانية كمحاولة لإعادة أسلمة التاريخ وكل المعارف الأخرى؛ ولم يكن من قبيل المصادفة أن يشير حسين أحمد أمين إلى أن معظم الكتابات الجيدة حول الإسلام فى العقود الأخيرة، منذ المرحلة الليبرالية، قدمها مثقفون بارزون وليس "رجال دين"، إلا أن

(*) Weltanschauung: النظرة الفلسفية الفردية أو الجماعية التى تفسر الغاية من العالم ككل.

الشكل الذى اتخذته هذه الثنائية فى مصر، ربما يكون مختلفا تمام الاختلاف عنه فى إندونيسيا أو ماليزيا.

حركة الإصلاح الإسلامى فى إندونيسيا على سبيل المثال اتخذت منحى مختلفاً، فقد أدى تأثير محمد عبده إلى إنشاء "المحمدية"، وهى منظمة دينية متأثرة بشكل كبير فى مظهرها وتنظيمها بالإرساليات المسيحية، كما اتخذ تأثير محمد عبده هناك أيضا توجهًا أكثر دينية عنه فى مصر، فالخطاب هناك اليوم يدور حول المثقفين المسلمين الذين جمعوا بين التعليم الريفى (المدارس الدينية الداخلية) والأفكار التى عادوا بها من جامعات مثل ماكچيل **Mcgill**، وتمبل **Temple** أو شيكاجو، ومازال الباحث الپاكستانى الراحل فضل الرحمن بمثابة رمز مهم بالنسبة للمثقفين الإندونيسيين؛ وقد لاحظ أمين الريس **Amin Rais**، زعيم "المحمدية" أن "العلماء فى إندونيسيا" يرتدون الثياب نفسها التى يرتديها عامة الناس. (فهم يلبسون السراويل والقمصان الإندونيسية الطابع)، وبالنسبة له ليس هناك حاجز مادى بين العلماء والمثقفين المسلمين، بل يرى تكاملا فى الأدوار، ويقول إنه يدعى ليتحدث فى المدارس الدينية والمساجد رغم أنه يعتبر من ذوى التعليم العلمانى، كما توجه الدعوة للعلماء كذلك للحديث فى الجامعات[٢٥]؛ وسواء كان ذلك صحيحا أو غير صحيح وما إذا كان ذلك شعاراً أيديولوچيًا ينبغى تحليله مع الاحتراز، فتلك قصة أخرى فى حاجة إلى بحث مستقل.

بعد قيام الثورة الإيرانية أصبح الدور الطليعى للمثقف أكثر عرضة للمساءلة عن ذى قبل، ذلك لأن رجال الدين هم الذين قادوا الثورة، وبرزت صورة الفقيه كمثال بالنسبة لكثير من المثقفين المسلمين. كما أن عودة هذه الصورة بما حولها من هالة أسطورية عن الشخصية الثورية التى حلت محل المثقف العضوى، وجدت من يتبناها من المثقفين الماركسيين المحبطين. حسن حنفى حالة مناسبة لذلك على الصعيد المصرى، فما طرحه من يسار إسلامى كشكل لتثوير صورة لا تاريخية للفقيه، محاولة لاستبدال دور المثقف المعاصر الذى فشل فى تحقيق مهمة ثورية[٢٦]، ويبدو أن دعاة

الأسلمة يركبون موجة مثل هذه الأفكار بعد الثورة الإيرانية. ربما يود المثقف المسلم الجديد من أمثال الفاروقى أن يستبدل الفقيه الثورى الآن بالمثقف، ويعيد إنتاج الموقف نفسه من خلال صورة الفقيه. والسؤال الآن هو كيف ستستقبل طبقة "العلماء" التقليديين هذا المثقف المسلم الجديد؟ وتظل حالة حسن حنفى ماثلة فى ذهنى، فقد اتهم مؤخراً بالكفر واعتبر الأزهر أفكاره من قبيل الأفكار الهدامة.

يدور الخطاب فى مصر حول ذلك الصدع بين "العالم" و"المثقف"، وقد أشار علماء الاجتماع إلى حقيقة كون دعاة الأسلمة نتاجًا للكليات الفنية، ولعلنا نذكر أن كلا من حسن البنا وسيد قطب تخرجا فى دار العلوم، الأمر الذى ربما يضعهم فى خانة المثقفين المسلمين أكثر منهم فى خانة "العلماء"؛ وفى هذا السياق علينا أن نلاحظ أيضًا أن جماعة الإخوان المسلمين كانت تتخذ موقفًا انتقاديًا مليئا الارتياب تجاه العلماء الذين كانوا يعتبرونهم رجعيين مقاومين للتغيير[٢٧]؛ وتمدنا حياة سيد قطب بملامح لوجهات النظر المختلفة عن هذا العالم لدى العالم/ المثقف، وهنا أقتبس عن إبراهيم أبو ربيع:

> لم ينتسب سيد قطب إلى المحيط الأزهرى، ولم يعمل على تنمية عقيدة فلسفية نظامية لديه فى سنوات حياته المبكرة، لكنه انجذب إلى عالم الأدب والنقد الأدبى بعيداً عن الجدل الفلسفى والعقائدى[٢٨].

رغم كل شىء كانت جماعة الإخوان منظمة حديثة تحمل سمات متشابهة مع أى منظمة جماهيرية أخرى بعناصرها الشعبوية، وكانت كما يصفها أبو ربيع أكثر اهتماما بالقضايا الاجتماعية والسياسية منها بالجدال العقائدى والفلسفى[٢٩].

والظاهر اليوم أن الصراع بين المثقفين العلمانيين والعلماء فى مصر يأخذ شكلاً مكثفًا، ولا ينفى هذا وجود توترات بين طبقة التكنوقراط وبين "العلماء"، فهجوم مهاتير الأخير والمتكرر على "العلماء" (كما سنوضح لاحقًا) يكشف عن وجود مثل هذه التناقضات فى ماليزيا كما فى مصر، إلا أن المواجهة فى مصر تأخذ بعداً أكثر عنفًا.

يرى المدافعون عن أسلمة المعرفة أنفسهم، بفضل تأثير الثورة الإيرانية، بمثابة المفسرين الجدد، والمرشدين والناطقين الرسميين باسم طبقة "العلماء" التى عفا عليها الزمن فى كل من مصر وماليزيا(٣٠)، أو هكذا على الأقل يصف الدكتور عبد الوهاب المسيرى نفسه، وهو أستاذ للأدب الإنجليزى فى جامعة القاهرة وأحد الذين درسوا فى الغرب. يأخذ من أنصار الأسلمة "العلماء" مقتهم الشديد للعلمانيين، أما الإسلاميون الجدد من ذوى النزعة اليسارية الذين جذبتهم قنوات أسلمة المعرفة مثل طارق البشرى فأصبحوا شديدى العداء للعلمانية.

المشهد الماليزى

لم يبق أمام أبناء الملايو، الذين وهنت قوة تأثير موروثاتهم ونفوذهم على البيئة سوى التراجع أمام الزحف الضارى للهجرة الصينية، فأيا كانت درجة إتقانهم لأى عمل، فالصينيون أكثر إتقانا له وبسعر أقل. لقد أزاحت الهجرة الصناعية والمنظمة السكان الأصليين بعيداً عن مجال التجارة الثانوية وعن كل مجالات العمل الماهر الأخرى.

مهاتير بن محمد(*)

كان لانتشار جدل أسلمة المعرفة أصداء خطيرة فى ماليزيا عنها فى مصر، فقد شهدت ماليزيا قيام خطاب جديد للدولة حول العلم والإسلام وثيق الصلة بالإسلام المؤسسى؛ وقد ينظر البعض إلى أنصار هذا الخطاب باعتبارهم يحاولون تعزيز وضع نخبة بيروقراطية جديدة فى ماليزيا، فدعاة أسلمة المعرفة موجودون فى مركز السطة وهم المتحدثون الرسميون عن رؤية الحكومة الماليزية للإسلام ويشغلون مواقع متميزة فى الحياة الأكاديمية وفى النشر والمكاتب الحكومية؛ ورغم أن الإسلام هو الدين الرسمى فى ماليزيا، فإنها ليست دولة إسلامية. لقد واجهت الحكومة فى الآونة الأخيرة صراعات متكررة قادتها جماعات الدعوة (dakwah) المناوئة للحكم إلى جانب أحزاب المعارضة الأخرى؛ وفى مواجهة النفوذ المتزايد للجماعات الإسلامية تقوم

(*) The Malay Dilemma (Singapore: Times Books International, 1970), p.25.

الحكومة بإجراءات إسلامية على نحو متزايد لكى ترسخ لنفسها شرعية إزاء الأصوليين داخل أجهزة الدولة؛ وعليه فقد انتشر استخدام الرموز الدينية. ويهدف الهجوم المضاد على الشيوعية والوطنيين العلمانيين فى الكثير من البلاد الإسلامية، يتم توظيف الرموز الدينية والأنشطة المختلفة من قبل هذه الأنظمة المختلفة فى صراعها على الشرعية؛ ومن المفهوم أن يتخذ النضال السياسى صورة حرب رموز دينية كما يقول م. ليون M. Lyon (والحقيقة أن ذلك ينطبق على المشهد المصرى أيضًا)[٣١]، فقد اتجهت سياسات الحكومة فى ماليزيا على سبيل المثال فى أوائل السبعينيات بهمة نحو أسلمة آلياتها، بما نشهده من زيادة فى أعداد البرامج والسياسات الدينية[٣٢]. علاوة على أن "أومنو – UMNO" عملت على تشجيع الأسلمة عن طريق تنظيم المؤتمرات الإسلامية بهدف السيطرة على الإسلام وانضباطه فى البلاد، كما استجابت للصحوة الإسلامية بتصعيدها لإجراءات الأسلمة فى وسائل الإعلام وفى الحياة العامة[٣٣]. كما شهدت ماليزيا أيضًا دعمًا وتعزيزًا للإسلام البيروقراطى المؤسسى، وتصعيداً للدور الذى يلعبه المركز الإسلامى (Pusat Islam) كجزء من عملية تعزيز الصيغة الرسمية من الإسلام ومواجهة الانحرافات، فصدر الإعلان الرسمى عن "أسلمة أجهزة الدولة" فى عام ١٩٨٤، كما رفعت الدولة درجة القضاة الإسلاميين إلى نفس درجة القضاء المدنى فى عام ١٩٨٤[٣٤]. وبالفعل انتشر الجدال حول هذا الموضوع بين مثقفى جنوب شرق آسيا بأن الدولة نفسها هى التى دعمت الصحوة الإسلامية.

مرت ماليزيا بأحداث شغب عرقى عام ١٩٦٩ بين الصينيين والملايويين بعد الانتخابات التى كشفت عن الكراهية بين الملايويين ضد كل من الصينيين وإخفاقات الحكومة، وأدى ذلك فيما بعد إلى قيام السياسة الاقتصادية الجديدة (NEP) لتشجيع الصعود الاجتماعى للسكان من أبناء الملايو؛ كانت الفكرة هى خلق سياسات لتشجيع السكان الأصليين (Bumiputras) أى بناء الملايو – فى مقابل المجموعات من أصول أخرى أى الصينيون. أصبحت الهوية الوطنية للمواطن الملايوى منذ ذلك الوقت تتضافر بشكل متزايد مع الشعور الوطنى بالأصول وبالإسلام، وبخاصة بعد السياسة الاقتصادية الجديدة، التى أدت إلى نشوء طبقة وسطى موسرة فى شبه جزيرة الملايو؛

وصاحب ذلك ما يطلق عليه كليف كِسلر Clive Kessler "مقلدة"(*) Traditionalization المجتمع فى الملايو، فعلى سبيل المثال تم إعادة استخدام الألقاب والمراسم التقليدية التى كان يستخدمها النظام الملكى بشكل رسمى(٣٥).

ومن المهم أن نقر بأن ماليزيا قد ضمنت امتيازات للسكان الملايويين فى مجال التعليم العالى وربطت ذلك بسياسات الأسلمة وتحسين أوضاع السكان الأصليين، فعلى سبيل المثال ذهب ٥٥٪ من الأماكن التى كانت مخصصة للصينيين إلى الطلبة الملايويين، ومع ذلك مازال الملايويون يشعرون بأنهم أقل حظا برغم الامتيازات التى حصلوا عليها فى مجال التعليم. ويظل الشعور السائد لدى الملايويين هو السخط طبقاً لما جاء فى الدليل الاقتصادى للشرق الأقصى Far Eastern Economic Review، ونجد أن السكان الأصليين كانوا يمتلكون ١,٩٪ من الأسهم والأوراق المالية عام ١٩٧٠، فى مقابل ١٩٪ عام ١٩٩٠(٣٦). ما أود القيام به هنا هو إلقاء الضوء وتوضيح ظلال وملامح الثقافة السائدة بين المثقفين فى ماليزيا ومقارنتها بالمشهد المصرى، دون أى إنكار للاتهامات الموجهة لسياسات مهاتير من قبل المثقفين مثل شاندرا مظفر، الذى يرى أن الرموز الجديدة للثقافة هم بارونات المؤسسات التجارية(٣٧).

إن الثقافة السياسية الخاصة لما يصفه خو بو تيك Khoo Boo Teik بـ"المهاتيرية" وهى مزيج من الفكر القومى والإسلام والشعبوية والرأسمالية والشمولية(٣٨)، المصحوبة بالنجاح الاقتصادى، هذه الثقافة السياسية الخاصة تضيف إلى كيفية تعامل المثقفين هناك مع قصة النجاح الاقتصادى، ففى الوقت الذى يعتبر فيه مهاتير محمد بطلا من أبطال أيديولوجيا العالم الثالث، نجده يطلق رؤية ٢٠٢٠ التى ربطها بفكرة "عرق ماليزى - واحد لضمان مساواة ومشاركة كل الأعراق(٣٩)؛ وقد حدث ذلك بعد الترويج لفكرة البوميپوترية Bumiputrism عدة سنوات. مهاتير يُقَدَّم باعتباره عالم اجتماع داروينيا، وطبيبا، وعصاميا من أصول بسيطة، ومعارضا للإقطاع وقف ضد قدر

(*) بمعنى إعادته إلى التقاليد.

الملايويين وكذلك ضد "علماء" الدين الذين عفا عليهم الزمن، كما أنه شن مؤخرا هجوما ضاريا على الإسلاميين، واتهمهم بالتقليل من شأن التنمية الاقتصادية، وبتعويق ماليزيا عن دخول عصر التحديث. قاد مهاتير حملة ضد المتدينين المحافظين والرجعيين من أعضاء "أومنو"، كما أثار التساؤلات حول "هوس الممارسات الدينية" التى يقومون بها، فهم على حد تعبيره متشبثون بالشعائر والطقوس على حساب كل شيء آخر[٤٠]، ولربما يعبر هذا الهجوم عن الاختلافات المتصاعدة بين مهاتير صاحب التوجه العلمانى، وأنور إبراهيم بتوجهه الإسلامى. كما يُوصف مهاتير بالمثقف، حيث يكتب فى الصحف وله كتاب مهم هو: "مأزق الملايو"؛ وبرغم النقد الموجه لهذا الكتاب لما يشوبه من مسحة اجتماعية داروينية، فإنه يقدم رؤى مهمة حول العلاقات بين الجماعات العرقية، والأنشطة الاجتماعية الاقتصادية، والاتجاهات التفاعلية للمجتمعات الثلاثة؛ وهو كتاب جيد غنى بالمعلومات المفصلة حول عدم المساواة بين الأجناس فى التعليم وفرص العمل والنواحى الاقتصادية الأخرى.

يُقَدَّمُ مهاتير اليوم باعتباره قائدًا حداثيًا ذا نظرة علمانية[٤١]، وبأنه "............ أول من شغل هذا المنصب من غير النبلاء أو الأرستقراطيين، وأولهم ممن لا يزاولون القانون (أو لعبة الجولف)"[٤٢]. لم يتساهل مهاتير مع الملكية أو طبقة النبلاء وحارب ممارساتهم الفاسدة، كما واجه التحدى من جانب الحزب الإسلامى الماليزى **PAS** ومطالبته بإقامة دولة إسلامية، كما واجه الانتقادات الموجهة له من جانب قوة الشباب الإسلامى فى ماليزيا **ABIM** وغيرها من الجماعات مثل حركة الوعى القومى. لذلك، وتحت ضغط مثل هذه الظروف كان لابد أن يزيد مهاتير من أوراق تأسلمه التى يلعب بها فى مجابهة المعارضة الإسلامية الموجهة إليه.

يمكن اعتبار إقامة الجامعة الإسلامية العالمية خطوة لتدعيم شعبيه ومصداقية مهاتير فى العالم الإسلامى[٤٣]، كذلك من المهم الإشارة إلى أن إعلانه عن عزمه على إنشاء هذه الجامعة جاء مباشرة عقب زيارة قام بها إلى دول الخليج ومدينة جدة[٤٤]، الأمر الذى يلفتنا إلى علاقة الحب – الكراهية الملتبسة بين شعوب جنوب شرق آسيا والشرق الأوسط. إن الزائر القادم من الشرق الأوسط سيلاحظ أن أحد آثار حركة

"الدعوة" الإسلامية هو الاستخدام المتزايد للمصطلحات العربية في مجال تعزيز المكانة والأصالة في السياسات، كذلك مازال "علماء" الدين الملايويون العائدون من الدراسة في الشرق الأوسط يحظون بالاحترام والتبجيل نظرا لخلفياتهم العربية، أو بنظرة خوف من أن يكون تعليمهم الديني نتيجة إخفاقهم في الالتحاق بالنظام العلماني، كما قال رئيس وزراء ماليزيا مهاتير محمد. بلور "أومنو" فكرة الحاجة إلى إصلاح مؤسسة "العلماء"، باعتبارهم ممن أخفقوا في إتمام الدراسة بمدارس التعليم المتوسط الإنجليزية(٤٥). وعبر مهاتير خلال السنوات الأخيرة عما يعتريه من مشاعر قوية ضد السياسات الديكتاتورية للأصولية الإسلامية التي تصور دائمًا باعتبارها من صادرات الشرق الأوسط إليهم. أما علاقة الحب - الكراهية تحديدا هي ما يستلزم المزيد من البحث، فمن ناحية، قامت الدولة الماليزية باستعارة الرموز والمعرفة والنمط الأكاديمي من الشرق الأوسط، إلا أنها من ناحية أخرى تظل في حالة شك في نمط بنية المنظومة الدينية وتؤكد أن إسلام جنوب شرق آسيا مستقل بذاته ومختلف على نحو ما(٤٦).

بالإضافة إلى ذلك قام مهاتير محمد بافتتاح المؤتمر العالمي للفكر الإسلامي في كوالالمبور بكلمة عن "أسلمة المعرفة ومستقبل الأمة"، أكد فيها أهمية وجود "مستقبل إسلامي"، وكذلك أهمية التخطيط له بحيث يتمكن الأكاديميون المسلمون من كل المعارف الحديثة(٤٧)، وربما يبدو هذا الحديث مجرد طنطنة أيديولوچية تعبر عن "إسلام" من وجهة نظر الدولة، إلا أن علينا أن نضيف أيضًا أن ماليزيا تجد في سنغافورة الجزيرة المجاورة لها مرآة تعكس العلاقة المعقدة والمعتملة بالصراعات المستترة، ووضع المنافسة غير المعلنة بين الأغلبية الصينية في سنغافورة والأغلبية المسلمة من الملايويين في ماليزيا. تاريخيًا، كانت ماليزيا تعبر دائمًا عن مخاوفها من المشاعر القومية والشيوعية لدى الصينيين من سكان سنغافورة، وكانت تعتبر تلك العواطف طائفية متناقضة؛ علاوة على أن سنغافورة كحاضرة صينية صناعية تمثل صورة عكسية لماليزيا الريفية. في مطلع الستينيات طُلِبَ من سنغافورة الانسحاب من اتحاد الملايو الفيدرالي(٤٨). ليس هذا فحسب، بل إن رئيس الوزراء السابق لو كوان يو **Lu Kwan Yew** تبنى الكونفوشيوسية والقيم الآسيوية أيديولوچية للدولة، كما كان يتم تشجيع هذه القيم

والحث عليها كعامل مهم وأساسى فى عملية تدعيم الرأسمالية، وهنا يمكن اعتبار خطاب الأسلمة وتعزيز القيم الإسلامية كأيديولوچية، هو الوجه الماليزى الآخر للعملة ذاتها. إن الحجم الضئيل لجزيرة سنغافورة حيث تهيمن أغلبية صينية، المحاطة بواحد من أكبر المجتمعات الإسلامية فى العالم بأسره، يعطينا مثالاً مبسطًا مشابهًا لوضع إسرائيل بالنسبة للعالم العربى. ومع ذلك عند النظر من زاوية مختلفة نجد سنغافورة تقارن دائما بإسرائيل، حيث ينظر إلى الأولى كمن يقوم بدور كلب الحراسة فى جنوب شرق آسيا، فهى تمتلك جيشًا مسلحًا تسليحًا عالى المستوى، ومركزًا ماليًا كبيراً؛ وغالبًا ما تتم مقارنة الأقلية من أبناء الملايو فى سنغافورة بعرب إسرائيل (رغم أن سكان سنغافورة من الملايويين لا يعانون من الاضطهاد المقنن كما هو الحال بالنسبة للفلسطينيين). لذا يمكن أن نقول إن كلا المجتمعين الماليزى والمصرى له مرآته العكسية التى تؤثر على تمثيله لذاته بالمعنى الأيديولوچى والدينى[٤٩]. من هذا المنطلق يمكن للمرء، وبنفس الدرجة، أن ينظر إلى خطاب الأصولية الإسلامية فى مصر كرد فعل لنجاح الدولة "الدينية" فى إسرائيل.

بالمثل تمت عملية أسلمة الجهاز الحكومى فى مصر خلال فترة حكم السادات. ومن المؤكد أن هناك اختلافات إقليمية واقتصادية مهمة بين مصر وماليزيا أهمها هو أن ماليزيا واحدة من أصغر الدول الإسلامية فى آسيا إذ يبلغ تعداد سكانها حوالى سبعة عشر مليونًا، ومع ذلك فهى واحدة من أسرع الدول الإسلامية نموًا. لقد أصبحت قصة نجاح ماليزيا كأحد النمور الآسيوية الاقتصادية تمثل تجربة مهمة لبقية العالم الإسلامى الذى يدرك بالفعل تخلفه عن الغرب؛ لذا أصبحت ماليزيا بمثابة نموذج مبهر لبعض المثقفين فى مصر؛ وهى بلد كثيف السكان ينوء تحت عبء اقتصادى ثقيل، وعلى حافة أزمة سياسية حادة وانهيار خطر[٥٠].

يحكم الحزب الإسلامى الماليزى إقليم كيلانتان شمالى البلاد، ويحاول تطبيق الشريعة الإسلامية، وماليزيا بالنسبة للبعض من مسلمى الشرق الأوسط مثل فهمى هويدى الكاتب بالأهرام، مجال مختلف "متخيل" يمكن أن تقترن فيه الشريعة الإسلامية بالانطلاقة الاقتصادية[٥١].

وقد دعى على سبيل المثال فهمى هويدى والماركسى السابق عادل حسين، كلاهما على حدة، لزيارة ماليزيا وكتب كلاهما سلسلة من المقالات، الأول فى "الأهرام" اليومية، والثانى فى "الشعب" الحزبية الأسبوعية يعبران فيها عن إعجابهما الشديد بالازدهار الاقتصادى الماليزى وبالنظام السياسى هناك(٥٣).

ثانيًا، بغرض التأمل، نقترح الافتراضات الجدلية التالية: يتمثل الاختلاف بين مصر وماليزيا بشأن "خطاب أسلمة المعرفة" فى أن الجدل فى ماليزيا كان يقوده مسلم عتيد هو أنور إبراهيم، الزعيم الطلابى الكاريزمى السابق إبان دراسته بجامعة الملايو، وأصبح فى أواخر الستينيات رئيسًا للاتحاد الوطنى للطلاب المسلمين الماليزين(٥٤). ثم أسس حركة الشباب المسلم فى ١٩٧١، المعروفة الآن باسمها المحلى: **Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM)**. تعززت جماهيرية أنور إبراهيم باعتقاله فى عام ١٩٧٤ عقب المظاهرات ضد الفقر حيث تم احتجازه لمدة عامين ثم أطلق سراحه فى عام ١٩٧٦ دون توجيه أى اتهام له(٥٥)، وتكشف قصة حياته الشخصية عن آلية مهاتير فى استقطاب الإسلام الراديكالى واستيعابه فى جهاز الدولة. عند قراءة كتاب أنور إبراهيم "النهضة الآسيوية" من خلال المنظور الذى ينظر به إلى الغرب وسنغافورة، نجد أن هذا العمل يعطينا لمحة عن سبب التركيز على "حق الاختلاف" عند مقارنة النهضة الآسيوية بمثيلتها الأوروبية. فالاختلاف الجوهرى، حسب أنور إبراهيم، يكمن فى أن النهضة الآسيوية مؤسسة على الدين والتراث، وأهمها الإسلام والكونفوشيوسية والبوذية والهندوسية والمسيحية(٥٦) بل إنه يؤكد أن "الإنسان الآسيوى فى صميمه شخصية متدينة"(٥٧)، وهو هنا يفوق "لى كوان يو" لأنه يعى جيداً ما يقوم به الغرب من إدانة للأنظمة الآسيوية وللخصوصية الثقافية للقيم الآسيوية. يقول:

> .... لابد من أن يكون الآسيويون مهيئين لمناصرة المثُل العامة، فمن العار تمامًا، إن لم يكن من الغباء، أن نتخذ من القيم الآسيوية عذراً للمارسات الاستبدادية وإنكار الحقوق الأساسية والحريات المدنية، فالقول بأن الحرية قيمة غربية أو غير

> آسيوية يعتبر من قبيل الإهانة لتراثنا ولأجدادنا الذين بذلوا حياتهم فى الكفاح ضد الطغيان والظلم[٥٨].

لم يكن من قبيل المصادفة أن يقتبس أنور إبراهيم مطولا من كتابات الفاروقى ما يضعه فى كتابه عن النهضة الآسيوية[٥٩]، ليعزز ويدعم إسلاميته بمثل هذه العبارات:

> دحض الراحل إسماعيل الفاروقى فى مقالته: "هل يمكن تعريف المسلم بناء على مساعيه الاقتصادية؟" الادعاء بوجود تناقض جوهرى بين الإسلام والسعى الدائم نحو تحسين الوضع الاقتصادى. فهو لم يقم نظرته للتنمية على أساس فكرة الاقتصاد المتجانس، أو النموذج ذو البعد الواحد مع هوس بالجانب الاقتصادى فقط، لكنه فكر فى الإسلام المتجانس، ذلك المفهوم الذى يتطلب توكيداً متوازناً على الصالح المادى والروحى[٦٠].

هذا الخطاب يَلْقَى دعمًا من أعلى مما أدى إلى إنشاء "مؤسسات إسلامية" ذات جهاز إدارى ضخم، كما يتم الترويج له كأيديولوچية للدولة (لمجابهة المعارضة الدينية المتمثلة فى الحزب الإسلامى الماليزى PAS فى كيلانتان شمالى البلاد)، كما يحمل أهمية مؤسسية تمثلت فى إنشاء الجامعة الإسلامية الدولية (على عكس جامعة الأزهر الإسلامية بالقاهرة)، وذلك كورقة سياسية من أوراق مصداقية أنور إبراهيم[٦١].

المشكلة التى تواجهها كلتا الحكومتين (الماليزية والمصرية) فى أسلمة الأجهزة الحكومية حقيقة واقعية. كلتاهما سمحتا بمساحة واسعة متزايدة "للإسلام الرسمى" لمواجهة المعارضة الإسلامية المتنامية متمثلة فى الحركة الطلابية والأحزاب الإسلامية المختلفة، وعليه فإن الخبراء الماليزيين عادة ما يشكون من غياب ثقافة عامة والافتقار لدور المثقفين الانتقادى، كما يشكون من تضاؤل دور المثقفين بإحلال "المستشارين الرسميين" محلهم، وكذلك الكتاب الذين يكتبون للوزراء خطبهم والخبراء الذين يعملون لدى الحكومة.

على أية حال، سواء كان ذلك صحيحًا أو لا، فلابد من أن نعترف بمهارة أنور إبراهيم الخطابية وأحاديثه العامة العميقة المدروسة، كما أن محاولاته فى استخدام لغة ثقافية وعلمية خاصة فى لقاءاته، حتى وإن كانت مرتجلة لهو أمر جدير بالاهتمام؛ ويبقى لدى المرء انطباع بأن أحلام وآفاق الكثيرين من المثقفين فى كوالالمبور هى أن يصبحوا صورة أكثر تطوراً من أنور إبراهيم من خلال عملهم ضمن آلية حكومة مهاتير محمد؛ حتى دوائر حركة الشباب المسلم فى ماليزيا ABIM شهدت تغيرا فى أهدافها وشعاراتها الإسلامية لتتحول إلى "حل المشكلات" و"المشاركة الإصلاحية" بالتعاون مع الحكومة[٦٢]. وبكل تأكيد، لابد من أن تكون الصورة قد اختلفت تمامًا بعد اعتقال أنور إبراهيم.

مصـــر

لا أحتاج إلى تأكيد أن أقصر الطرق التى تؤدى إلى كارثة سياسية وإلى إنهاء الحوار العقلانى حول التغيير الاجتماعى وخيارات الإصلاح السياسى والأمل فى المستقبل، هى التصديق الساذج لما يقوله الناس عن أنفسهم و(على وجه الخصوص ما يقوله تحالف الطبقات المهيمنة والنخب الحاكمة). ولأن غالبية العرب، فى الأساس غالبية متعقلة، فهم مولعون بوضع قليل من الملح (والفلفل أيضًا) على ما تقوله أنظمتهم ورؤساوهم سواء عن المحكومين أو عن الحكام أنفسهم. لهذا السبب تتسم ممارسات حياتهم السياسية اليومية بالجرعة الضرورية من السخرية الصحية فى مواجهة الادعاءات المتغطرسة للقوة والإحساس الفاضح بالريبة والتشكك تجاه ذرائع وحجج السلطة العليا.

صادق جلال العظم(*)

من قبيل المفارقة، أنه برغم الضعف الذى شاب جهاز الدولة المصرى منذ الحقبة الناصرية، ذلك الضعف الذى رافق الخدمات العامة و"الانفتاح" والفساد وتنامى المعارضة الإسلامية، يستطيع المرء أن يرصد قيام ثقافة جماهيرية فى منتصف

(*) إعادة النظر فى الأصولية الإسلامية: نقد موجز للمشاكل والأفكار والاتجاهات، نشرة جنوب آسيا، دراسات مقارنة حول جنوب آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط، الجزء الأول من المجلد الثانى عشر، الأعداد ١، ٢ (١٩٩٣) من ص٩٢:١٢١، الجزء الثانى من المجلد الرابع عشر – العدد الأول (١٩٩٤) من ص٧٣: ٩٨.

الثمانينيات، تواكبت مع الزيادة فى إصدار الصحف والمجلات[٦٣]، كما يشير المراقبون إلى الوضع المتناقض بخصوص الجدل المتنامى ومتطلبات المجتمع المدنى، حيث يكتسب الكثير والكثير من الجماعات الاجتماعية مساحات أكبر للتعبير عن نفسها من خلال الاتحادات والأحزاب السياسية[٦٤]. بالتزامن مع ذلك يبدو دعاة الأسلمة بمثابة تهديد حقيقى للحكومة عبر ما يقومون به من عنف؛ وينظر الكثير من المراقبين إلى المعارضة الإسلامية المتمثلة فى النقابات المهنية للمحامين والأطباء والمعلمين وفى الاتحادات العمالية أيضًا "كحركة اجتماعية" بديلة ونشاطًا يحل محل الحكومة التى يتلاشى دورها فى تقديم الخدمات العامة مثل دور الحضانة والمدارس والعيادات الطبية والوظائف والحراك الاجتماعى للطبقة الوسطى التى تتسع، والتى تواجه مخاطر زيادة تردى الأحوال الاقتصادية[٦٥].

فى مصر، تستحوز النخبة الاقتصادية الجديدة التى تمثل ٨٪ من التعداد الكلى للسكان، على ثلث العائد القومى، بينما يحصل ٨٦٪ من السكان على ربع الدخل القومى، ويطلق رشدى سعيد على الأقلية الثرية "كتلة البشر الطافية"، وعلى باقى السكان "كتلة البشر الغاطسة"، وهى الكتلة التى تحصل على دخل شهرى بين صفر ومائة[٦٦].

يعيش حوالى ٤٦.٦٪ من إجمالى سكان القاهرة فى مناطق عشوائية يمكن بسهولة تصنيفها كأحياء فقيرة[٦٧]، والمتوسط هو ستة أفراد فى الغرفة الواحدة، ولا توجد دورات مياة خاصة بهذه المساكن، أما نسبة الأمية هنا فتصل إلى ٦٠٪. ويوجد فى مصر حوالى مليون شخص ينتمون إلى مليون أسرة فقط (أى حوالى ٢٪ من السكان) يحصلون على ٤٠٪ من الدخل القومى، وفى الدرك الأسفل هناك طبقة أخرى يصل تعدادها إلى ما يقرب من ٣.٥ مليون نسمة (حوالى ٧٠٠.٠٠٠ أسرة) يعيشون على دخل يتراوح ما بين ٥٠٠ إلى ٢٠٠٠ جنيه، بمتوسط ١٢٠٠ جنيه، وتمثل هذه الشريحة الطبقية ٦٪ من التعداد الكلى للسكان وتحصل على ٩٪ من الدخل القومى. بين هذه الشريحة الدنيا والشريحة العليا توجد شريحة أخرى تتوسطهما قوامها حوالى ٢.٥ مليون نسمة،

يشكلون ٧٠٠.٠٠٠ أسرة، تعيش على دخل يتراوح بين ٢٠٠٠ و٧٠٠٠ جنيه مصرى بمتوسط ٤٠٠٠ جنيه، تحصل على ٢٥٪ من الدخل القومى رغم أنهم يمثلون ٦٪ من إجمالى تعداد السكان فى مصر[٦٨]. الشريحة العليا التى تمثل ٢٪ تستهلك حوالى ٢٠٪ من الطاقة الكهربائية، وقد جمع الكثيرون من هذه الشريحة ثرواتهم عبر أنشطة الاستيراد والاحتيال وتهريب السلع الغذائية الفاسدة، والمضاربة فى الأراضى والصفقات المالية وتجارة السلاح[٦٩].

ولعل هذه الصورة تعقد الأمور المتعلقة بدور المثقفين العلمانيين وكذلك بتقييم وضع الحركة الإسلامية. لا أدعى هنا أن الحكومة المصرية أكثر ديمقراطية من الحكومة الماليزية، وعلى سبيل التذكرة وبغرض المقارنة فإن قانون الأمن الداخلى (ISA) الذى يعطى الحكومة الحق فى القيام بالاعتقالات دون محاكمة والصادر فى ١٩٦٠ مازال سارياً فى ماليزيا حتى الآن، ويستخدم لاصطياد الخصوم السياسيين وقد طبق القانون على أستاذ الاجتماع سيد حسين على وهو اشتراكى، وعلى أنور إبراهيم فى وقت سابق[٧٠]، كما أن المحاكمة الأخيرة لأنور إبراهيم تؤكد المزيد من انتهاك حقوق الإنسان.

ولا نذيع سراً إذا ما قلنا إن الانتخابات فى مصر تجرى دون أى احترام للمبادئ والإجراءات الديمقراطية، ففى السنوات الأخيرة سحقت الحكومة الإسلاميين، وحدثت اعتقالات وحشية للشباب منهم فى الفترة من ١٩٨١-١٩٩١ مثلا، وقتل ٤٥٠ ضابطا وجنديا وموظفا حكوميا وناشط إسلاميا، كما جرح ١٠٥٠ شخصا فى مصادمات عنيفة. وفى الفترة من يوليو ١٩٩٢ إلى يوليو ١٩٩٣ سجلت ٢٣٩ حادثة عنف، بينما رصدت ٤٦ حادثة فقط فى الفترة من ١٩٨٦ إلى ١٩٩٠[٧١]. وتكشف لنا النظرة المدققة إلى جريدة الأهرام اليومية على مدى العامين الأخيرين عن المصادمات المتكررة بين الأمن والإرهابيين، وعن ظهور شكل من أشكال الحرب الأهلية غير الرسمية فى قرى صعيد مصر حيث يعيش ٤٦.٦٪ من السكان، ويتواكب ذلك مع القبض على النشطاء الإسلاميين وتعذيبهم، بالإضافة إلى القضايا المنظورة أمام المحاكم ضد الإرهابيين[٧٢].

فى الوقت نفسه تجرى أسلمة جهاز الدولة، كما تواصل الدولة استقطاب الشخصيات الإسلامية الرسمية(٧٣). لقد زادت الجرعة الدينية فى وسائل الإعلام والصحافة منذ فترة حكم السادات لمواجهة القوى العلمانية والشيوعية، وزاد استقطاب المؤسسات الدينية الرسمية، كما أن حقوق الإنسان منتهكة داخل السجون المصرية باستمرار وبشكل شديد العنف(٧٤). فى هذا السياق نجد أن وضع حقوق الإنسان فى مصر أسوأ بكثير منه فى ماليزيا، وينبغى ألا ننسى أن الإسلاميين يمثلون المعارضة الوحيدة التى هددت الحكم بشكل مؤثر. يرى البعض الموقف فى مصر بمثابة دائرة مفرغة يظهر فيها تعصب الإسلاميين والحكومة على حد سواء؛ ضد الطلاب (من جانب الإسلاميين) أو ضد ممارسة العبادات (من جانب الحكومة)(٧٥)، وقد قام أنور عبد الملك بإلقاء الضوء على الدور البارز الذى لعبه المثقفون خلال فترة الستينيات فى مختلف المجالات الفنية والأدبية والأكاديمية والصحفية؛ ومع بروز فكرة التأسلم تراجع وتقلص التراث الماركسى فى العالم العربى، ومع ذلك يعول المثقفون العلمانيون على "القطاع العام" وعلى الراتب الحكومى فى عملهم المهنى(٧٦)، وأنا أفترض وجود شريحة واسعة من المتعلمين والمثقفين العلمانيين تضم فنانين ورسامين ومخرجين سينمائيين وروائيين وكتاب مسرح وصحفيين وكتابا مستقلين، ممن يقفون الآن فى مواجهة كل من الإسلاميين وأسلمة الدولة من خلال مؤسسة الأزهر.

لقد أشرنا إلى صراعات قوى وخلافات داخل المؤسسات الدينية المختلفة التى تعارض بعضها البعض، وذلك بالتوازى مع ظاهرة التأسلم، كالخلاف بين المؤسسات المختلفة مثل دار الإفتاء ولجنة الفتوى اللتين تصدران فتاوى متضاربة، ومثل ذلك التناقض بين وزارة الأوقاف والأزهر من جانب والوعاظ المختلفين من جانب آخر. كما نلاحظ مصادمات بين شيخ الأزهر ومفتى مصر، وبين جماعة الإخوان المسلمين والوعاظ الرسميين(٧٧). تنقل لنا هذه الصورة انطباعًا بالفوضى والعدمية فى الخطاب الدينى المؤسسى، وعليه يصعب القول بأن الكيان الدينى الرسمى تحت سيطرة الحكومة تمامًا(٧٨). رغم ذلك كله أُعْطِى الأزهر صلاحيات غير محدودة منذ فترة السادات وأصبح يلعب دورًا غامضًا فى دعم إسلام رسمى فى مواجهة الجماعات الإسلامية السرية(٧٩)، وكذلك فى تعقب المثقفين العلمانيين.

يواجه المثقفون العلمانيون فى مصر ضغوطًا قوية، ووقعوا فى فخ لعبة إما أن يتم استقطابهم والقيام بدور مزدوج كمثقفين "موظفين مأجورين"، أو أن يستخدموا كبوش فداء من قبل النظام فى مواجهة المعارضة الدينية الصاعدة، وهناك كلام كثير حول أزمة المثقفين وموقفهم الغامض من الدولة التى تمثل لهم مصدراً للدخل من جانب، ويختلفون معها من جانب آخر(٨٠).

ولا يسع المرء إلا أن يشير إلى قضية نصر حامد أبو زيد، والمحاولة الأخيرة التى استهدفت حياة نجيب محفوظ، واغتيال فرج فوده عام ١٩٩٢، ورقابة الأزهر الدائمة على الأعمال الأدبية والسياسية، وذلك حتى يمكن فضح الضغوط التى يتعرض لها المثقفون؛ حتى إن مثقفًا مثل طارق البشرى الذى يحسب على التيار الإسلامى لم يسلم من مراقبة الأزهر لأعماله(٨١). ومن الممكن القول بأن المثقفين العلمانيين، حتى وإن كانوا مهمشين، يناضلون من أجل بلورة ثقافة الحوار حول الإسلام والأسلمة والعلمانية فى مصر، وعلى عكس ما يحدث فى ماليزيا، مازالت هذه الجماعة من المثقفين فى مصر تناضل لإحياء العصر الليبرالى، ولربما استطاعت هذه الشريحة(٨٢) أن تصنع منعطفًا مختلفًا لكامل قضية "أسلمة المعرفة" يتخذ موقفًا أكثر انتقاداً لمحاولات مأسسة الدين وإساءة استخدامه؛ ولابد هنا من ذكر شخصيات عامة ومثقفين من أمثال حسين أحمد أمين ومحمد سعيد العشماوى وفؤاد زكريا وسيد ياسين وسيد القمنى، وتذكر دورهم فى هذا الجدل. من الممكن أن يكون التحسن النسبى فى الاقتصاد الماليزى (قبل الأزمة) وما صاحبه من صعود للطبقات الوسطى الموسرة(٨٣) قد أضعف هذه المواجهة بين المثقفين وأجهزة الدولة الدينية والإسلاميين(٨٤)، وربما تعكس المؤسسات البيروقراطية فى ماليزيا مظهراً ما "للحداثة" و"الجدة"(٨٥)، غير موجود فى مصر، ومن الممكن أن يكون غياب ثقافة "الكاتب" المصرى القديمة هو ما يشكل عنصر القوة، وفى الوقت نفسه عنصر الضعف فى فكر المثقف الماليزى؛ وبرغم سيادة حالة الفوضى والصراع على المستوى المؤسسى فى مصر، فإن المواجهة بين العلمانيين والإسلاميين أدت إلى انتعاش الإنتاج الفكرى؛ وهكذا برغم أن الحياة العامة فى ماليزيا قد تبدو أكثر انتظاماً، فإن الجدل والحياة الثقافية والفنية فى مصر أكثر حيوية وإثارة نتيجة لهذه المواجهة.

الجـــزء الثانى

سيرة حياة وأفكار مهاجرة

٥- إسماعيل راجى الفاروقى

الشعبوية أم العالم المقاتل؟

لقد تحول المثقف من صورته الكهنوتية إلى خبير دنيوى. وتمكن المحترفون المهرة من اكتساب الأموال من وراء المعرفة التى يمتلكونها عبر بيروقراطية الدولة والاقتصاد الخاص، كما تضاعفت فرص الوظائف المربحة أمامهم، وانفصلت السياسة عن اللاهوت كما تخلى المثقفون عن الاستغلال المقدس للمعرفة التى أوقفت عليهم، وأصبحوا يعرضونها الآن للبيع فى السوق المفتوحة، ولأنهم منتجون صغار ويمتلكون مخزونا قليلا من مثل تلك المعرفة، فليس لهم وضع طبقى خاص فى سوق العمل، وفى ظل الرأسمالية الغربية الحديثة صنع المثقفون من الأيديولوجيات سلعا ينتجونها وأصبحوا يعرضون أنفسهم للعمل لدى الطبقات الاجتماعية الحقيقية ليصبحوا منظرين ومفكرين لها. يتناقض هذا الموقف تناقضًا مباشرًا مع غاية وأخلاقيات مهمة المثقفين الكهنوتية الباكرة: من هنا فإن مصطلح "المحترفون" هو الأكثر دقة لوصف الوضع الاجتماعى الجديد للمثقفين.

چورج كونراد وإيڤان سيزيلينى(*)

George Konrad and Ivan Szelenyi

(*) The Intellectuals on the Road to Class Power (New York: The Harvester Press, 1979), pp. 12,13.

فى بعض الأحيان يمكن أن تعطينا السيرة الشخصية، باعتبارها مسيرة حياتية، مفاتيح كاشفة أكثر من الكلمة المكتوبة؛ عندك مثلا حياة إسماعيل راجى الفاروقى وهو عالم فلسطينى هاجر إلى الولايات المتحدة وأصبح مواطنًا أمريكيا، ويعرف بوجه عام كمنظر رئيسى "لقضية الأسلمة"، لكنه يحظى باهتمام أكبر من تلك الهالة التى صنعها حول نفسه فى السياق الأمريكى. فمازال الأشخاص الذين عرفوه، ثم عرفتهم أنا فى القاهرة وكوالالمبور وسنغافورة، يذكرونه كشخصية تتمتع بصلات قوية بين الدوائر السياسية العليا التى تمثل القلب من شبكات الاتصال المتسعة، وهو أشبه بالداعية أو الواعظ الريفى القادر على جمع مبالغ كبيرة للبحث ولتمويل الطلاب المسلمين الذين يدرسون بالخارج، وبمعنى آخر كان أشبه بالمدير الأكاديمى، أما من حيث الأولويات فإنه كان يعطى "مشروع الأسلمة" الأسبقية على ما عداه من أعمال فكرية أخرى ولكننى لا أريد أن أقلل من شأن إنتاجه الفكرى الغزير. ويشير چون إسبوزيتو **John Esposito** إلى أنه كتب وحرر ونشر وترجم نحو ٢٥ كتابًا وأكثر من مائة مقال(١).

فى سيرة حياتية له، كتبها عنه محمد شفيق بأسلوب دفاعى، يصفه بـ (العالم المقاتل)(٢). هذا هو جوهر حياة الفاروقى ويبدو أن قدره كان مناسبًا تمامًا لشخصيته على نحو غريب.

تتسم كتابات الفاروقى بالشعوبية، حيث تتشابه النبرة السائدة فيها تمامًا مع النبرة السائدة فى الخطاب الإسلامى اليوم، فهى تتضمن تكرارًا سطحيا لإشكالية ازدواجية الثقافة وتأرجحها بين أصالة الإسلام والواردات الغربية الدخيلة؛ وليس هناك مجال للشك فى أن خطابه عن "الأسلمة" مؤسس على رؤية خيالية مثالية لمدرسة تتجاوز الزمان، التعليم فيها مرتبط بصلاة الفجر وبالشعائر الدينية. نقل الفاروقى إلى الإسلام تلك اللغة النضالية التى كانت مستخدمة فى الستينيات لتعبئة الجماهير، حيث نجد نصوصه مليئة بعبارات من قبيل "على مدى التاريخ الإسلامى" لم تكن الحاجة ماسة لصيحة "الله أكبر" على المستوى الفكرى، مثلما هى اليوم، كما تشبه لغته إلى

حد بعيد رقعة من بقايا أيديولوچية القومية العربية وغيرها، وقد أوضح كل من صادق جلال العظم وأبراهاميان Abrahamian باقتدار حجم ما هو حداثي وما هو مقتبس من هذه الأيديولوچيات فى خطاب الإسلاميين المعاصرين؛ أوضحه أبراهاميان فيما يخص الخميني، بينما ركز العظم على تكالب العرب على الماركسية والأيديولوچيات العلمانية؛ كما يقدمان لنا عدة مفاتيح لفهم أسلوب الانتحال والإبدال الذى يلجأ إليه العديد من الإسلاميين.

> "........ العالمية بدلاً من الأممية كما فى العمل النظرى الإسلامى رفيع المستوى الذى ظهر فى بيروت عام ١٩٧٩ بعنوان: "العالمية الإسلامية الثانية"، كذلك "الانقلاب" ومشتقاتها، بدلاً من "الثورة" و"الثورى"؛ و"الاحتجاج" بدلاً من "المعارضة" الليبرالية كما فى "المعارضة الموالية"[٣].

ويمكن فهم الإطار الكلى لخطاب الفاروقى باعتباره عملية نقل مشوهة لمصطلحات القومية العربية إلى مجال الأسلمة، فما الجوانب التى تستحق الفحص الدقيق فى خطاب الفاروقى الشعبوى؟ أستطيع أن أقول إنه كان واحدا من أوائل الدارسين الذين استطاعوا أن ينفذوا إلى الحياة الأكاديمية من خلال لغة ونشاطات إسلامية خاصة، فهو يدين الغرب تماما لتجاهله وإقصائه للبلايين من السود والبلايين من الملونين والبلايين من الصفر من سكان آسيا وأمريكا اللاتينية؛ وهكذا نجد أنه صدى لكثير من المعلقين فى "العالم الثالث".

I

ولنلق الآن نظرة عن كثب على قصة حياة هذا الرجل. ولد إسماعيل الفاروقى فى فلسطين عام ١٩٢٢ وتعلم فى المدارس الدينية التقليدية، وفى ١٢٢٦ انتقل للدراسة فى مدارس الرهبان الدومينيكان – سان چوزيف –، ثم استكمل دراسته بعد ذلك

فى الجامعة الأمريكية ببيروت. عين الفاروقى عام ١٩٤٢ مسجلا للجمعيات التعاونية، ثم وصل لمنصب محافظ مدينة الجليل. بعد مصادرة أرضه بواسطة الاحتلال الإسرائيلى أصبح أكثر تحررا من أوهام الوضع السياسى وغادر إلى الولايات المتحدة.

حصل الفاروقى على درجة الدكتوراه من جامعة إنديانا بالولايات المتحدة فى عام ١٩٥٢ ومن المهم أن نعرف أن "سوق العمل المحدودة" إلى جانب الوازع الداخلى هما ما دفعه للعودة إلى العالم العربى. ويؤكد إسپوزيتو فيما يشير إليه من أن عامل محدودية سوق العمل فى العالم الغربى يشكل أهمية بالغة بالنسبة لكثير من المثقفين العرب والمسلمين، كما أنه مفتاح لفهم خطاب الفاروقى وجمهور المتحاورين معه فيما بعد عندما عاد مجدداً إلى الولايات المتحدة. نعرف أنه قد أمضى أربعة أعوام بالأزهر بالقاهرة، ثم عامين فى مدرسة اللاهوت بجامعة ماكچيل McGill فى كندا، بعد ذلك عَبَر القارات ليستكمل عمله فى معهد البحوث الإسلامية فى إسلام أباد بپاكستان؛ وعندما شرع محمد أيوب خان فى أسلمه البلاد تم استقدام الفاروقى وزميلة فضل الرحمن Fazlur Rahman من جامعة ماكچيل لتأسيس معهد البحوث الإسلامية فى كراتشى، ويبدو أنهما واجها معارضة قوية من قِبَلِ "العلماء" التقليديين عندما حاولا إصلاح التعليم؛ ويفسر لنا نضال الفاروقى وهزيمته فى النهاية أمام علماء پاكستان سبب تضمينه كتاباته اللاحقة حججا تكتيكية لتدعيم الفقه الإسلامى والتوكيد المبالغ فيه على الاتجاهات العقائدية المتشددة فى الإسلام. يقول شفيق فيما كتبه عنه "كان يعرف أن العقيدة الصارمة كانت قوية جداً، وهى الحقيقة التى كان عليه أن يتفكر فيها طويلاً حتى يستطيع بلورة إستراتيچية ما لتناولها فى المستقبل"(٦)، وعلى العكس من فضل الرحمن قام الفاروقى بالدفاع المتحمس عن فكرة "الفقيه" باعتباره العالِم والمثقف المثالى وهو فارق أساسى بينه وبين فضل الرحمن الذى كان شديد الانتقاد لطبقة العلماء، وهو أيضا ما يميزه عن العطاس الذى يرى الصوفية بديلا للفقه. شفيق، كاتب قصة حياة الفاروقى يضعه على المستوى الفكرى نفسه مع فضل الرحمن، وفى ذلك غمط لحق الأخير الذى لا شك فى رقى مستوى إنجازه الفكرى.

التحق الفاروقي فيما بعد بقسم الديانات بجامعة سيراكوزا Syracuse، وأسس اتحاد الطلاب المسلمين في عام ١٩٦٢، ثم التحق بقسم الديانات في جامعة تمبل temple عام ١٩٦٨[٧]. وأصبح فيما بعد عضوا ناشطًا في اتحاد الطلاب المسلمين الذي تم من خلاله إنشاء اتحاد علماء الاجتماع المسلمين، الذين لعب كذلك دورًا بارزًا في تأسيسه؛ ومن جانب آخر كانت هناك بالفعل جمعية للطب الإسلامي، كما كان الفاروقي شخصية محورية في تأسيس الجامعة الإسلامية الدولية في كوالالمپور وأخرى في إسلام آباد.

أنشأت الجامعة الإسلامية الدولية في كوالالمپور قسم "المعرفة الملهمة" revealed Knowledge الذي يتابع برنامجا لأسلمة المعرفة.

اغتيل الفاروقي وزوجته عام ١٩٨٦ عندما قام أمريكي أسود مختل عقليًا، معروف لدى دوائر المسلمين في جامعة تمبل، بطعنهما بوحشية فلقيا حتفهما في منزلهما، وتظل أسباب اغتيالهما لغزا غامضا إلى اليوم بينما يعتقد فاروق - كاتب سيرته - أنها كانت مؤامرة صهيونية أمريكية ويدفع بأن بعض الدوائر اليهودية الأمريكية كانت تعتبر نشاطه ودعوته للقضاء على إسرائيل خطرا حقيقيا. اللغة التي كان يستخدمها الفاروقي ضد الصهيونية جديرة بالدراسة: كان يعتبر النضال "فرض كفاية" على المجتمع الإسلامي، و"فرض عين" على كل مسلم بالغ قادر، كما كان ينادي بـ"الجهاد" ضد الدولة الصهيونية.

وبدلاً من التخمين عمن كان وراء اغتياله، ربما يكون من الأجدى أن نقوم بتفحص حماسته المفرطة وتعصبه في الدعوة، الأمر الذي قد يفسر لنا على نحو أو آخر كيف راح ضحية لأفعالة الشخصية. كان الفاروقي يوصف بأنه يماثل على نحو ما جمال الدين الأفغاني[١٠]. الأفغاني كان أكثر تحررًا فكريًا ولديه نظرة أعمق عن وحدة الوجود مقارنة بالفاروقي الأشبه بالفقيه؛ ومع ذلك يبدو أن الفاروقي كان ضحية لشخص مشوش ذهنيًا قريب من أوساط الأمريكيين السود الذين دخلوا الإسلام عن طريق دوائر "الدعوة"؛ ومن المهم الإشارة هنا أنه - باستثناء الكتابات الباكرة لجماعة الإخوان المسلمين المصرية - كان من أوائل الذين اختزلوا الصراع العربي الإسرائيلي وجوانبه

العلمانية فى بعد دينى متخم بلغة دينية، لذلك كان يسخر من مطالبة منظمة التحرير الفلسطينية بدولة علمانية، وبذلك، فى رأيى، يكون الفاروقى قد اعترف ضمنيا بشرعية الدولة "اليهودية العقائدية" حيث المواطنة مضمونة بسمو العقيدة الدينية وتقوم على حساب نفى "الآخر" العربى؛ كما عبر أيضا عن كراهية واضحة للفكر القومى العربى والفكر الوطنى العلمانى الذى كان يدعمه ويكرسه فى الشرق الأوسط - فى رأيه - المثقفون المسيحيون واليهود بهدف "تجريد المسلمين من قيمهم القرآنية والإسلامية[١١].

يمكننا أن نفسر بروز تيار الأسلمة فى أمريكا باعتباره عملية موازنة للدور القوى الذى يلعبه اللوبى اليهودى والنفوذ المتغلغل للمفكرين اليهود، ولشعور المسلمين الأمريكيين الذين تزايد عددهم وأصبحوا أكثر مهنية فى العقدين الأخيرين[١٢] بضغوط قوية عليهم. من هنا يبدو أن هذه الحرب الثقافية فى الولايات المتحدة تدور على أسس دينية لإخفاء الأبعاد السياسية.

وكما كتبت إيڤون حداد Yvonne Haddad وأديرت لومس Adairt Lummis بهذا الخصوص:

> "يمثل الدين الإسلامى اليوم ظاهرة أمريكية، وهو الذين الذى كان ينظر إليه بالأساس كأسلوب حياة للعرب وكعقيدة غريبة على الموروث المسيحى - اليهودى فى هذه البلاد، فقد انتقل إلى وضع ذى حجم وثقل بحيث أصبح يعد اليوم أحد الحركات الدينية البارزة المتنامية فى الولايات المتحدة.

ويهمنا أن نذكر على سبيل المثال أن عدد المساجد والمراكز الإسلامية قد وصل إلى ٥٩٨ مسجدا ومركزا عام ١٩٨٧ تقوم بخدمة مليونين إلى ثلاثة ملايين مسلما، كما أن المنظمات الإسلامية مثل رابطة العالم الإسلامى فى مكة، والجمعية الإسلامية لأمريكا الشمالية، واتحاد الطلاب المسلمين تلعب دوراً متنامياً فى تمويل هذه المساجد والمراكز.

الواضح أن الفاروقى كان يتبنى فهمًا خاصًا للعروبة لا يعنى القومية العربية وإنما المقصود به بالأحرى "روح الإنسان العربى"، وهذا الفهم الخاص ينطوى على توجه أبوى نوعا ما نحو غير العرب؛ الأمر الذى قد يمثل مشكلات خطيرة بالنسبة للقضية شديدة الحساسية الخاصة بالصراعات بين الأقليات فى الشرق الأوسط.

> التصنيفات النمطية للمشاعر التى لا يحملها العرب وحدهم بالضرورة ويمكن أن تضر بكل من يتحدث العربية وبالملايين ممن لا يتحدثونها ويمثلون بدرجة أكبر أو أقل نوعا من الانتماء للعروبة(١٨).

وبالرغم من أن الفاروقى كان يرى أن الانتماء للعروبة يحمل بعداً كونيًا يتعدى العرق واللون، وبرغم حديثه عن "تيار الوجود العربى"، كانت كلها تعريفات وتوصيفات يكتنفها الغموض، ولا يزيد الأمر عن كونه مجرد محاولة لإضفاء صبغة مثالية على مقولات مثل "الشعب" و"الجوهر"، وإضفاء نظرة استشراقية بحتة عليها، تتخطى التاريخ والمكان، وهى تعبيرات لا تقل فى صفتها العقائدية عن مقولات القوميين العرب الذين يهاجمهم الفاروقى.

الأهم من ذلك كله أن الفاروقى يجرد القوميين العرب من شرعيتهم ويعتبرهم "قوميين على الطراز الغربى" وكأن تعريفة "للعروبة" ليس أقل "غربية"، ومرة أخرى نجد هجومه هنا مركزا على كل من على عبد الرازق وخالد محمد خالد، اللذين يصفهما "بالقوميين المشوشين"؛ وهو هجوم كثيرا ما يتردد فى الأدبيات الإسلامية. كرر الفاروقى هجومه على عبد الرازق – شأنه فى ذلك شأن غيره من المتأسلمين، لأن عبد الرازق "درس فى الغرب"، وقال إن "اقتباساته من أفكار هوبز ولوك **Hobbes and Locke** هى التى أدت إلى هذا التشوش فى أفكاره حول الإسلام، كذلك من المهم أن نذكر هنا أن مثل هذا التوجه نحو التأصيل فى مواجهة "الدخيل" أو الوافد هو بالفعل نتاج المواجهة الثقافية مع الغرب، ذلك الزعم الذى يسارع الكثير من المسلمين إلى إنكاره.

II

زار الفاروقي ماليزيا عدة مرات، ويبدو أنه كان على صلة وثيقة بالحركة الطلابية حول أنور إبراهيم، وبحركة الشباب المسلم (ABIM) هناك، كما أقام علاقة مع مهاتير محمد خلال سنواته الباكرة في الحكومة وكان بمثابة مستشار له بخصوص أسلمة الثقافة؛ كما نعرف أن الفاروقي قام بدور مهم في الجمع بين مهاتير وأنور إبراهيم في أوائل الثمانينيات حيث كان مقتنعًا بأهمية تناول أنور الحداثي للإسلام؛ ومازال الكثيرون من أتباع الفاروقي وتلاميذه الذين يشغلون اليوم مناصب أكاديمية في ماليزيا يتذكرونه هو وزوجته "لويز" – لمياء الفاروقي – المتخصصة في الموسيقى؛ وكان الهدف الأساسي للفاروقي هو تأسيس:

> نماذج بديلة للمعرفة في كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية، وتصور وصياغة مجالات أنظمة أكثر تناسبًا مع احتياجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة(٢٢).

هذه المهمة سوف تتم عن طريق خلق "ذلك التوافق الوثيق بين الإسلام وكل مجالات المعرفة الحديثة" حيث:

> ليس الإسلام هو الذي يحتاج إلى التوافق مع المعارف الحديثة، بل إن هذه المعارف هي التي تحتاج إلى التوافق مع الإسلام(٢٣).

هنا يقترح الفاروقي مشروعا متكاملا لأسلمة المعرفة، وقد تبنى أتباعه هذا المشروع وقاموا بمده ليشمل أسلمة التعليم والعلم. ينطلق برنامج الفاروقي من أن المعرفة بكامل فروعها يجب أن يعاد تنظيمها تحت مبدأ التوحيد، لكن لماذا يجب أن تتم هذه المحاولة من أساسها؟ ذلك لأن علم الاجتماع الغربي ناقص و"يخل بمطلب أساسي من المنهجية الإسلامية"، ويستطرد الفاروقي في طرحة قائلا بأن هذا المشروع ليس مجرد مهمة روحية، مضيفًا بذلك بعداً إسلامياً يطلق عليه الأمية يعرفه على النحو الآتي:

> إن مبدأ المنهجية الإسلامية ليس متطابقا مع مبدأ وثاقة الصلة بالروحانية، إنه يضيف إليها نوعًا ما من الخصوصية الإسلامية هو بالتحديد مبدأ الأمة، هذا المبدأ يقر بأنه لا قيمة ومن ثم لا يوجد إلزام يمكن أن يكون إلزامًا شخصيًا يرتبط بالفرد وحده، ولا إدراك لقيمة ما أو تحقيق لقيمة ما مرتبطة بالوعى فى لحظته الآنية أو بذاتيته، أو بالعلاقة الخاصة بالله. فالإسلام يجزم بأن وصية الله أو فرض العين هو بالضرورة فرض مجتمعى، لأنه مرتبط ارتباطًا جوهريا بالنظام الاجتماعى للأمة ويتحقق فقط فى إطارها؛ لهذا السبب لم يلزمنا الإسلام بأى فكرة عن الخلق الشخصى أو التقوى التى لا تظهر وتحقق نفسها فى معناها الأممى.

أعود مرة أخرى لتأكيد أن ما يجب ملاحظته هنا هو أن الفاروقى "يتهم" موضوعية العلوم الاجتماعية الغربية بادعاء الالتزام بالمعايير الموضوعية، وبذلك يصبح "التوحيد" هو المحور الذى تدور حوله المعرفة، وتصبح وحدة المعرفة أساس المنهج الإسلامى، ومع ذلك يظل المرء يتساءل لماذا يصل الانتقاد "لموضوعية" العلوم الاجتماعية الغربية إلى هذه الدرجة؟ أولا، يبدو أن الفاروقى يضع كل العلوم الاجتماعية فى سلة واحدة دون أن يعطى القارئ أى خلفية تاريخية عن نشأتها وتطورها، وخاصة عن صراعها مع سؤال الموضوعية الذى لم يجد حلا. والواقع أن مدارس العلوم الاجتماعية الغربية المختلفة لم تدع امتلاك أى حقيقة مطلقة. ثانيا، هو لا يقول شيئا عما تعنيه المنهجية الإسلامية من منظوره الشخصى، الأمر الذى يبدو مجرد إقحام لرطانة تدعى إسلامية مخلوطة بعلم الاجتماع الغربى التقليدى ومليئة بإدانة الغرب واتهامه بالتفسخ الأخلاقى. وبعيداً عن أن مقولة التوحد مع الله تتسم بالإبهام والغموض فيما يخص التطبيق العملى للعلوم الاجتماعية، نجد الفاروقى يربط بين التوحيد والفكرة القائلة بأن الأسرة فى الإسلام هى العمود الأساسى للنظام الاجتماعى. مرة أخرى يجد المرء نفسه أمام مقولات أخلاقية ضحلة عن تفسخ الغرب وخطط عمل تبدو مجرد شعارات.

يلجأ الفاروقى كما أشرنا سابقا إلى ترصيع لغته بآيات قرآنية، وهكذا نجد أن مفهوم الثقافة عنده سطحى ومزدوج فهى إما ثقافة إسلامية "أصيلة" أو دخيلة. هذه الثنائية الساذجة تنسحب على ثنائية أسلمة/لا أسلمة، والنظر إلى العلوم الاجتماعية الغربية باعتبارها معادية فى جوهرها للثقافة الإسلامية؛ لذلك نجد لغته مشحونة بتعبيرات مثل "تعبئة الجماهير" وبشعارات إسلامية من قبيل: "فليهب مفكرو الأمة لمواجهة التحدى، وليكن الله عز وجل مرشدهم وهاديهم الدائم".

لعل تناولا ثقافيا للمسألة يساعدنا فى فهم ما وراء هبة الفاروقى للدعوة فى أمريكا، فكلما استطرد المرء فى القراءة عنه شعر بأن نشاطه السياسى، أكثر من عمله الأكاديمى، هو الذى كان يربطه بالجمعيات الإسلامية الأمريكية وبأسلوب الحياة الأمريكى، وأنه كان يستعير الكثير من أسلوب الأمريكيين – الأفارقة فى الوعظ. وضع الفاروقى برنامج "الدعوة" بين المسلمين المحليين فى فيلادلفيا، وكان التركيز فيه على العبادات، إلى جانب تدريب "الأئمة" فى الحرم الجامعى؛ ومن المهم هنا إلقاء الضوء على الأسلوب الثنائى الذى يمكن أن تستبدل به الأسرة الأمريكية المفككة لتحل محلها الأسرة المسلمة التقية، وبدلاً من التعامل مع الواقع، كان هذا البرنامج يعمل على ترويج رؤية بدائية مثالية وأخلاقية عن مظهر الأسرة الإسلامية الصالحة.

> لذلك كان يناشد المسلمين فى الغرب إلى تقليل معدلات الطلاق بينهم، وأن يقوموا بالرعاية المثلى لأطفالهم، وأن يتجنبوا العلاقات الجنسية قبل الزواج، وأن يسجلوا زيجاتهم رسميًا، وأن يؤسسوا أسرًا دائمة ومستقرة بدلا من الأسر الصغيرة[٣٣].

من غير المجدى هنا أن نعيد تأكيد حداثة مثل هذه الحركة من ناحية التنظيم والأيديولوجية[٣٤]، وكان قد أطلق عليها اسم "العروة الوثقى" نسبة إلى الجريدة التى كان يصدرها جمال الدين الأفغانى، وكانت تنطوى على "ميثاق"[٣٥] يشير إلى المسلمين باعتبارهم أسرة (كان الإسلاميون يستخدمون هذه الكلمة فى مصر داخل الحرم الجامعى فى أوائل السبعينيات)، بالإضافة إلى بيان مكتوب بصيغة الأمر[٣٦].

وهكذا، بينما كان دعاة الأسلمة ينظرون إلى العلوم الاجتماعية باعتبارها "ناقصة ولا فائدة ترجى منها" بالنسبة للمسلمين، كانوا يصرون على أن "الحقيقة واحدة، كما أن الله واحد"[٣٧]، وبقوا صامتين بشأن تطلعهم نحو الحداثة واستعاراتهم الجزئية للغة الصدامية وللأساليب الأخرى التى تستخدمها الحركات الغربية فى تعبئة الجماهير[٣٨]. لعلهم يغطون حداثتهم المعكوسة بالصمت الحذر.

III

حاول الفاروقى فى "الأطلس الثقافى للإسلام" استخدام المنهج الظاهراتى فى كتابة التاريخ، وأن يوازن به قوة "دائرة المعارف الإسلامية"، وكتبه من منظور "الإيمان"[٣٩]؛ وإذا كان يتبنى المنهج الظاهراتى فى كتابة تاريخ، فلا شك فى أن منظوره للتاريخ الإسلامى يثير عدة أسئلة:

> وهكذا فإن الموضوعية الحقة تتطلب التمييز بين الإسلام كدين وتاريخ المسلمين، وأن ينظر إليه باعتباره الجوهر والمعيار والمقياس بالنسبة لهذا التاريخ[٤٠].

تعطى كتابات الفاروقى صورة عن الإسلام من وجهة النظر الإيمانية، ويتشابه منهجه مع النشرات التى يصدرها الأزهر عن أركان الإسلام كأمر مسلم به، وغالبا ما تتغاضى عن أى تفسير تاريخى، وهو أمر ينم عن السطحية والاختزال المخل؛ فنجد الطلاق وتعدد الزوجات يعالجان مرة أخرى كأمور مسلم بها ولا تحتاج لأى مناقشة، فعمل الفاروقى المكتوب بأسلوب الوعظ لا يتطرق إلى التطور التاريخى لمختلف المدارس القانونية فى تناول طقوس وإجراءات قضايا الزواج والطلاق.

ليس من سبل المصادفة أن يؤكد الأطلس مرة أخرى النحو الذى يجب أن تكون عليه ممارسة الإسلام وكيف ينبغى على المسلم الحق أن يقوم بأداء الشعائر بدلاً من التعرض لواقع الحياة الإسلامية. وعندما يتناول الفاروقى منطقة حوض الملايو نجد

الأطلس يركز على "البدائية" التى كانت سائدة قبل دخول الإسلام؛ وهكذا فإن تاريخ مرحلة ما قبل الإسلام فى مجموعة جزر الملايو مشوه تماما، مثلما حدث بالضبط بالنسبة "للجاهلية" وتناول المتأسلمين لها حيث يعتبرونها مرحلة لم يكن للناس فيها تاريخ ولا معرفة ولا ثقافة، ومن ثم نجد هذه الصورة عن شعب حوض الملايو:

> .... كانت هذه القبائل تعتمد فى معيشتها على جمع الطعام أو على الزراعة فى أضيق الحدود، وكانت تعزو ما تعانيه من شقاء وبؤس للخرافات المتعصبة فيما يخص إدراكهم لأنفسهم وللواقع من حولهم، كانوا يأكلون لحوم البشر، ويقدمون القرابين البشرية ويقتلون الأطفال، ولم يلتفتوا على الإطلاق إلى عريهم الجسدى أو لحاجتهم إلى القراءة والكتابة، أو لتسجيل الخبرة الإنسانية، كانوا بلا حضارة أو حتى وعى بالثقافة الإنسانية(٤٤).

الفاروقى يصمت تماما عن الممالك الإندونيسية الهندوسية القديمة التى كانت بمثابة مراكز تجارية ساحلية كبيرة مثل مملكة سريفيجايا Srivijaya فى حوالى القرن السابع الميلادى، والممالك الجاوية، التى كانت تعتمد على الفلاحة، مثل مملكة ماتارام Mataram(٤٥).

يقول الفاروقى:

> التأثير الخارجى على العقلية البدائية الذى جاء من الهندوسية أو البوذية، كما حدث فى جزر الملايو، لم يعرض للعالم الخارجى أو يرتبط به، ولم يشكل مجتمعا إمبراطوريا، وبدلا من أن يطور الصناعة والتجارة المحلية، أو أن يضع أسسا لتطوير التعليم والحضارة، دفعت الهندوسية بالميثولوجيا البدائية إلى درجة أعلى من التعقيد.

ويعود فيقول:

> وكذلك الأمر بالنسبة لتأثير البوذية، فلربما استطاعت هذه العقيدة أن تعلم أهل الملايو كيفية بناء المعابد ونحت التماثيل لبوذا (رغم عدم التأكد من أن السكان المحليين هم الذين قاموا بإنشاء البوروبودور Borobodour بأنفسهم إذ إن هذا الأثر قد أنشئ بمعرفة صناع وافدين لم يتركوا خلفهم أى تقليد فى النحت أو العمارة)، ولكنها حالة أخرى مثل غيرها من حالات الاتصال، تركت العقلية البدائية كما هى على حالها، هنا نجد أنفسنا مرة أخرى فى مواجهة مع أيديولوچية الجاهلية، بمعنى أن أى شيء قبل الإسلام كان بدائيا[٤٦].
>
> لقد حول الإسلام العقلية البدائية تماما فقضى على الخرافة والأشباح، ونسب كل المسببات إلى خالق واحد أعظم... كما قضى على أكل لحوم البشر... وحرم الخمر والعرى... والغزو... وأنشأ المدارس[٤٧].

إن مثل هذا الموقف التطهيرى من التاريخ لا يمكن فهمه إلا باعتباره رد فعل أو موقفا مضادا لانحيازات المستشرقين، لكنه لا يقل عنها انحيازا واختزالية، فقد تجاهل الفاروقى حقيقة أن الإسلام قد أوجد نوعًا من التوافق مع العناصر الهندو - بوذية كما أوضحت أعمال كليفورد جيرتز Clifford والكثيرين من بعده؛ ويبدو الفاروقى غافلا عن التوترات والتناقضات ما بين الثقافة الرفيعة والثقافة الدنيا، وهى القضية التى ناقشناها من قبل فيما يخص أطروحات أركون Arkoun؛ والمؤكد أن بالى Bali ستمثل حالة إشكالية أمام الفاروقى بكل ما تحمل من عناصر هندو - بوذية وبأقليتها المسلمة المهملة غالبًا. لكن ماذا يمكن أن يقول عن العادات الباقية مثل المقامرة ومصارعة الديكة التى يمارسها المسلمون أيضًا، والتى كثيرا ما تكون سبب صدام بين المتزمتين والمعتدلين منهم؟

وماذا عن استمرار ثقافة سحر البومو Bomoh بين الملايويين فى ماليزيا وسنغافورة الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين كما أشار سيد حسين العطاس؟.

من المؤكد أن حركة الأسلمة المتنامية فى جنوب شرق أسيا التى قامت فى السبعينيات كانت عاملاً مهما فى تنقية وتغيير العادات، الأمر الذى خلق توترات مع غير المسلمين يمكن رصدها فى داخل المجتمع الملايوى، فيما يتعلق بعملية إعادة التحديد والتشكيل المستمرة للهوية الإسلامية الحديثة.

وكملاحظة ختامية أقول إن الفاروقى يسلك مسلك الإسلاميين فى دعوته وحضه على الإيمان ليصل إلى الفكرة المكرورة، وهى أن الدولة الغربية مختلفة جذريا عن الدولة الإسلامية، فالدولة الإسلامية ينبغى أن تؤسس على عهد المدينة الذى:

> حدد كل دولة إسلامية فى التاريخ، ونص على أن المسلمين، بغض النظر عن أصولهم (انتماؤهم لقبائل وشعوب مختلفة) أمة واحدة أو مجتمع واحد، أى أنهم يشكلون كيانا واحدا ينظمه القانون الإسلامى، وأن للأمة مؤسساتها الخاصة بها ومحاكمها القضائية ومدارسها لتعليم أطفالها[٤٨].

الدولة الإسلامية التى يقترحها الفاروقى دولة مثالية تختلف تمام الاختلاف عن الدولة الغربية، فهى دولة لا حدود لها ويمكن أن تشمل الكرة الأرضية بأكملها وربما الكون كله:

> قد يقع جزء من الأرض تحت الحكم المباشر للدولة الإسلامية، وقد يبقى الجزء الباقى فى انتظار الضم، قد تنحصر الدولة الإسلامية فى أى وقت فى عدد قليل من سكان العالم ولكن لا أهمية لذلك مادامت تصبو إلى الإنسانية بأسرها[٤٩].

يعود الفاروقى إلى حلم العصر الذهبى - دون أن يميز نفسه بوضوح عن الإسلاميين - لتشجيع الفكرة التى تتردد باستمرار عن أن دستور الدولة الإسلامية الحديثة يجب أن يكون مستمدا من عهد المدينة الذى منحه الرسول لأهلها عندما هاجر إليها عام ٦٢٢م، ويتفق فى هذا مع المقولات البراجماتية التى تخذل حداثة الخطاب الإسلامى:

ومن هنا فإن الدولة الإسلامية ليست دولة فى الواقع،
وإنما هى نظام عالمى له حكومة وقضاء ودستور وجيش[٥٠].

٦- سيد نجيب العطاس: المنارة على قمة التل أم انصهار الروح العسكرية مع العلم؟

من خطاب مهتم أساسًا بقضية استيعاب المسلمين الأمريكيين فى المجتمع الأمريكى نعود إلى ماليزيا، إلى سيد نجيب العطاس ومفهومه المختلف تمامًا عن المعرفة وإلى علاقته بالمؤسسة الحاكمة فى الملايو. الاقتراب من العطاس ليس أمرًا هينًا؛ فمعهد الفكر والحضارة الإسلامى ISIAC، قلعة العطاس المعمارية الحصينة مقام على قمة غابة مرتفعات دامانسارا Damansara فى كوالالمبور، ويثير شعورًا حالمًا يفوق الحقيقة، فعندما يقوم المرء بجولة فى هذا المكان يقابل بجماعات من القردة. لقد أصبحت مرتفعات دامانسارا منطقة راقية لسكنى الطبقة العليا، حيث تنصهر فيها مختلف الأذواق المعمارية من سومطرية وصينية وهندية وملايوية وغربية، والطبيعة هنا متنوعة مما يضيف إلى غرابة المكان. القلعة تذكرنا باستمرار بأن المكان ليس قطعة من ماليزيا، أو بأنه مكان ما فى الشرق الأوسط، ويبدو لى وكأن العطاس يريد أن يجعل من ذلك علامة على تفرده، فنزعته للعزوف عن مقابلة الزائرين والدارسين غير عادية ومعروفة عنه ولكن تجذبه مقابلة الكثيرين من الأكاديميين الملايويين والغربيين على السواء؛ ومقابلة العطاس حدث لا ينسى، حيث يجب على أى زائر أن يمر أولاً عبر مساعده وسكرتيره، اللذان يؤكدان ندرة مقابلته لأى شخص ويمثل ذلك ضربًا من الطقوس المرورية التى يبدو وكأن العطاس يستخدمها كشكل من أشكال استعراض السلطة. قال لى ذات مرة إن المستشرقين الألمان يستقبلون ضيوفهم الأجانب بالأسلوب نفسه، مما ينم عن أن سلوكه كان ثأرًا لتجربته فى الغرب (المؤكد أنه كان يقصد تجربته مع المستشرق الألمانى الراحل برتولت شپلر Bertold Spuler،

وكان العطاس يكرر دائمًا بأن على الناس أن تحافظ على"مسافة مناسبة" عند التعامل معه وأصبح ذلك هاجسًا لديه. على أية حال، بمجرد انتهاء الطقس الابتدائى، يظهر أمامك شخص آخر غريب الأطوار متقلب المزاج نوعًا ما، والحقيقة أن العطاس شخص مرح تمامًا، يحب أن يتحدث لساعات طويلة إلى الأجانب الذين يشكلون فى نهاية الأمر الجمهور الأكثر إنصاتًا إليه، والذين أصبحوا على الأصح الزائرين الأكثر شغفًا بذلك، وكثيرا ما كان أصدقائى من الملايويين يخبروننى بأنهم قد كفوا عن الذهاب إلى معهد الفكر والحضارة الإسلامية وأنهم لا يريدون أن يتعرضوا للامتهان. تذكرنا لحية العطاس الفضية وشعره الأجعد، عندما يبدأ فى إلقاء محاضراته وهو يعتلى كرسيه الغريب الذى صممه على الطراز الباروكى، تذكرنا بالأسد الذى يمكن استثارته بيسر.

فى أحد أعماله الأخيرة، يصف بسام طيبى المدافعين عن أسلمة المعرفة بأنهم "أصوليون صفائيون"، ويصف العطاس بأنه أصولى من طراز مختلف[١]؛ وما يفتقده تحليل طيبى هو ذلك الفارق فى الأسلوب الذى تؤثر به السياسات المحلية فى خطاب الأسلمة. إن مجرد الإصرار على أن شعار العطاس "تحرير المعرفة من الغربنة" يعبر عن الأصولية، هذا الإصرار يوقع طيبى فى التعميم الذى يطمس الفروق بين الإسلام المعارض والإسلام المؤسسى. غالبًا كان المراقبون يجنحون إلى ربط مصطلح الأصولية بالحركات الغاضبة والاحتجاجية المعارضة للغرب، فهل هذه هى حالة العطاس؟

إن مفهوم تحرير المعرفة من الغربنة يمكن ربطه بالمناخ العام للصحوة الإسلامية التى اجتاحت الجامعات الماليزية فى أوائل السبعينيات، وخاصة بعد الاضطرابات العرقية فى ١٩٦٩ بين الصينيين والمسلمين؛ بعد هذه الأحداث ومع سياسة أسلمة الحكومة، أصبح الملايويون أكثر ارتباطا بالإسلام، والحركة أطلقها أنور إبراهيم الزعيم الطلابى الكاريزمى فى قسم الدراسات الملايوية بجامعة الملايو.

سيد نجيب العطاس الذى كان آنذاك عميداً لكلية الفنون، أصبح شخصية محورية فى دفع الطلاب لقراءة الأدب الإحيائى المعاصر، كما اجتذب حوله دائرة من الطلاب الذين كانوا يجتمعون فى منزله ويحثهم على تعزيز نهج إسلامى شامل للحياة[٢]،

فى الوقت نفسه كان أنور إبراهيم الزعيم الطلابى السابق منغمسًا فى قلب السياسة واتخاذ القرار. وعندما كان أنور ما يزال نائبًا لرئيس الوزراء، كان يحاول أن يقدم صورة إسلامية مغايرة لسياسات الحزب الإسلامى. كذلك يمكن النظر إلى إنشاء المعهد العالمى للفكر والحضارة الإسلامية ISIAC باعتباره نتيجة لعلاقة "الأستاذ - التلميذ" الوثيقة بين العطاس وأنور إبراهيم، فالثانى كان أحد الشخصيات الرئيسية فى إنشاء هذا المعهد وتمويله "السخى".

العطاس والاستشراق

بدأ العطاس حياته المهنية ضابطًا فى الجيش بعد أن درس فى جامعة إيتون Eton، ثم الأكاديمية الملكية العسكرية سانهرست Sandhurst بإنجلترا (١٩٥٢-١٩٥٥). كان ناشطًا فى مكافحة الشيوعية فى ماليزيا، ومن الجلى أن هذه النقطة يتم تأكيدها فى سيرة حياته التى دونها وان داود، Wan Moh Wan Daud، ورأيى أنه قد جمع بين السلوك العسكرى والعلم. درس بعد ذلك فى جامعة الملايو ثم حصل على زمالة للدراسة فى جامعة ماكجيل McGill فى مونتريال بكندا، ثم حصل على درجة الدكتوراه من مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، ومن المثير أن يكون أساتذة العطاس من المستشرقين والعلماء البارزين مثل مارتين لينجز Martin Lings وهاميلتون جب Hamilton Gibb وفضل الرحمن Fazlur Rahaman وتاشيهيكو إزيتسو Tashihiko Izutsu وأ.ج أربيرى A.J. Arberry والسير مورتيمر ويلر Sir Mortimer Wheeler والسير ريتشارد وينستد Sir Richard Winstedt[٣]، وما من شك فى أن أعمال العطاس تعكس نمطًا من الاستشراق التقليدى ذى الميول الفقهية اللغوية. يكن العطاس احترامًا شخصيًا كبيرًا للمستشرقين التقليديين مثل برتولت شپلر Spuler (١٩١١-١٩٩٠)[٤]، وبالنسبة لى فإننى أرى مشروع المعهد العالمى للفكر والحضارة الإسلامية باعتباره محاولة لمنافسة حركة الاستشراق التقليدية من خلال الطريقة التى يتفاخر بها لشراء المكتبات النادرة من الغرب، وعمله فى تحرير ونشر المخطوطات الإسلامية، واليوم فإن

العطاس الذى هو نتاج للاستشراق من خلال تعليمه وتأكيده المدرسة الفقهية اللغوية، يتبنى - على العكس - ضد الغرب خطاب عنيفًا معاديًا للاستشراق؛ فالعطاس باختصار هو نموذج للمستشرق النقيض، وقد عبر - بشكل شخصى - عن استيائه من بعض العلماء الألمان من مدرسة ليدن Leiden مثل ج. دبليو. چ. دريڤيس G.W.J Drewes (١٨٩٩ - ١٩٩٢) الذى كتب باستفاضة عن المعلمين المسلمين فى چاوة فى القرن التاسع عشر(٥). ويمكن للمرء أيضًا أن يتتبع الآليات التنافسية فى مجال الإنتاج المعرفى بين باحث "محلى" و"وطنى" مثل العطاس، ومستشرق تقليدى مثل دريڤيس الذى كتب مراجعة نقدية لكتابات العطاس الباكرة فى الجريدة الألمانية الشهيرة بچدراجن Bijdragen(٦)؛ أما دراسة العطاس الفقهية اللغوية لحمزة فانسورى Hamzah Fansuri فكانت هى أطروحته للدكتوراه. كلا الباحثين كتبا عن موضوعات مشابهه ونشرا كتبًا حول المتصوفة أنفسهم: حمزة فانسورى ونور الدين الرانيرى ونشرت فى عام ١٩٨٦(٧). وفى مقدمتها يقوم كل من دريڤيس وبراكل بمعارضة العطاس:

> فشلت أفكار العطاس التى تدعم أصالة الأشعار المجهولة وتلك التى كتبها حمزة الفانسورى، وفشل عبد الجمال فى إقناع براكل (a ١٩٧٩:٨٠، ٩٤، ملاحظة ٦٠) وبنفس القدر فشلت فى إقناعى؛ أما بالنسبة لى فقد توصلت بالفعل قبل عدة سنوات إلى نتيجة مفادها أن نسبة هذه الأشعار لحمزة ليس لها أى سند وذلك لأسباب عدة(٨).

ويبدو أن دريڤيس فى تقديمه لأشعار حمزة فانسورى كان يتحدى بعض نتائج العطاس مثل المكان الذى ولد فيه حمزة، والذى قد يكون شاهرناوى Shahrmawi طبقًا لكلام العطاس، الذى يراه دريڤيس غير مؤكد(٩)، بل ويتساءل ما إذا كان حمزة كان يتحدث الفارسية بطلاقة ويكتب بها كما زعم العطاس، ويبقى لدى المرء الانطباع بأن مقدمة دريڤيس وبراكل كلها موجهة لنقض ومعارضة أطروحات العطاس؛ ومما يدعو للسخرية أن دريڤيس بدوره تعرض لنقد شديد فى مراجعة لأحد الكتب(١٠). كتب أمين سوينى Amin Sweeny يقول إن الطبعة الأخيرة من نقد دريڤيس: تنتقد آراء العطاس

بتسرع، وكأنها آراء يتعذر إثباتها "مثل التى حول مكان ميلاد حمزة"[١١]. ولا يتعلق الأمر، حسب اعتقاد سوينى بالقراءة الصحيحة للنص التى تحتل المكانة الأولى؛ ولكنه يرجعه إلى القراءات المتعددة الممكنة للنص الملايوى (بما فى ذلك إسهام العطاس) الذى يبدو أن دريڤيس قد أغفله؛ كذلك نعرف أن لكلا الباحثين - العطاس و دريڤيس - ترجمات مختلفة عن الرانيرى al-Raniri الذى أدار حملة تطهير دينية ضد أتباع حمزة. اعتبر العطاس عمل الرانيرى تشويها متعمداً للفانسورى كما اعتبره مهرطقا يستحق العقاب، كما يصف الرانيرى بالانتهازية السياسية. من جانب أخر يبدو أن دريڤيس يضع الرانيرى فى سياق أكثر اتساعاً، حيث يمكن تتبع المؤثرات الهندية عليه[١٢]، إلا أن العطاس بعد ذلك فى"تعليق على حجة الصديق لنور الدين الرانيرى"، يبدو وكأنه يريد إنقاذ الرانيرى عبر إثبات أن جهده الأكبر فى عالم الملايو الإسلامى كان من أجل بدء "تقوية" عملية الأسلمة ووضع المعايير لها[١٣]. وفى موضع آخر يقول العطاس عن الرانيرى إنه: "كان فى الحقيقة أول كاتب فى الملايو يقدم التاريخ من منظور كونى، وأول من بدأ الكتابة التاريخية العلمية الحديثة فى الملايو"[١٤]. وبذلك يرفع العطاس الرانيرى إلى مستوى المجدد العلمى للغة الملايو.

من الواضح أن كلاً من العطاس ودريڤيس قد كتبا عن نظريات الأسلمة فى جزر الملايو، ففى سنة ١٩٦٨ نشر دريڤيس مقالة فى بيچدراجن Bijdragen بعنوان "ضوء جديد على دخول الإسلام إندونيسيا؟"، بينما صدر كتيب العطاس، الذى سأشير إليه فيما بعد فى هذا الفصل عام ١٩٦٩، وأعتقد أنه يجب قراءتهما بالتوازى كنصوص كاشفة، فنص العطاس يمثل - على نحو ما - رداً غير مباشر على دريڤيس الذى يبدو أنه أعطى وزناً أكثر ثقلاً للعنصر الهندى فى عملية الأسلمة عبر تلخيص النظريات السابقة عليها التى قدمها مستشرقون مثل كيزر Keyzer وپچناپل Pijnappel وسنوك هرجرونچى Snouck Hurgronje وفاطمى Fatimi. على الجانب الآخر يرفض العطاس هذا الرأى ليزيد تأكيد السمات والخصائص الداخلية للإسلام كديانة، فما كان يراه المستشرقون عناصر هندية، هو عنده عناصر عربية أو فارسية[١٥].

العطاس والتعليم

تأسس معهد الفكر الإسلامي والحضارة ISTAC في عام ١٩٨٧ كمعهد للدراسات العليا على يد سيد نجيب العطـاس العميد السابق لكليـة الأداب في جامعة الملايو، كما كان العطـاس أيضًا واحـدًا من الأعضـاء المؤسسـين للجامعـة الوطنيـة (Universiti Kebangsaan Malaysia).

أُنشِئ المعهد في الأصل كجزء من الجامعة الإسلامية الدولية، ومع ذلك ما إن يصل الزائر إلى كوالالمپور، حتى يتم إعلامه سريعًا بأن العطاس مدير هذا المعهد يصر على عدم ارتباطه بالجامعة الإسلامية الدولية (IIU) وبمشروعها لأسلمة المعرفة[١٦]، ورغم ذلك تحمل شهادات الدرجات التي يمنحها المعهد الخاتم الخاص لكل من الجامعة الإسلامية الدولية ومعهد الفكر الإسلامي والحضارة وذلك لاعتبارات فنية[١٧]، على أن الفهم النخبوي والسلطوي و"الطبقي" عن التعليم الإسلامي لدى المدير واقتصار المعهد على قبول أعداد محدودة من الطلاب (الخاصة فقط)، وصعوبة الدخول إلى مكتبته، وهيئة التدريس الأجنبية (إيرانيون وسودانيون وأتراك وأمريكيون)، كل ذلك يجعل من الواضح أن المؤسستين (الجامعة والمعهد) تعملان كل على حدة إن لم يكن كلاهما يبعد نفسه عن الآخر. في سنة ١٩٩٦ كانت هيئة التدريس في المعهد تضم تسعة عشر عضوًا بينهم أكاديميون إيرانيون وأتراك ممن درسوا في جامعات ماكچيل وشيكاغو تحت إشراف العالم الراحل فضل الرحمن، كما كانت تضم أكاديميين سودانيين يحملون درجات الدكتوراه من جامعات ماديسون، وليستر، وإستانبول، وتمپل، وكان عدد طلاب المعهد ٦٠ طالبًا؛ ويصر العطاس بشدة على أن علاقته محدودة سواء بأنشطة المعهد أو مؤتمراته في كوالالمپور، كما يتم تذكير الزائر دائما أنه برغم حضور العطاس مؤتمر

مكة فى عام ١٩٧٧ مع الفاروقى، فإنه قد عبر بشكل خاص عن شكوكه القوية تجاه كتابات وأفكار الفاروقى، وإحدى القراءات الممكنة لمثل هذا النص ترينا أننا أمام تنويعات مختلفة وخصومات بشأن خطاب"الأسلمة".

إن تأكيد الخلفية النخبوية للعطاس "سيد" "عربى"، ذى أصول حضرمية كان أسلافه من الأولياء والعلماء، ثم كتاباته عن الصوفية، وتدريبه العسكرى، كلها عناصر مسوغة لإعادة تكريس"النخبوية" و"النبالة" وسلسلة النسب. إنها نخبوية دائرة مغلقة، وسلسلة نسب مصطنعة مصحوبة بفهم خاص لحس إسلامى بالنظام يتعهده العطاس شخصيًا؛ لذلك ربما يؤكد العطاس على المظهر العربى[١٩]، بالرغم من أنه عربى خلاسى Peranakan أى سليل زيجات مختلطة، كما ينتهج عادات مختلفة كشكل من أشكال الترفع والتباعد التى تسترعى انتباهنا:

> ليس هناك أى مجال للشك بأية حال - بأن تعليمه العسكرى - وبشكل خاص المبادئ الإسلامية فى احترام النظام، والانضباط، والولاء، مازال تأثيرها مستمراً على بعض آرائه ومسلكه كعالم وإدارى مسلم[٢٠].

هناك جزئية أخرى صغيرة تتعلق باختلاق تقليد"الانتساب للعرب" وهى أن العطاس وقع أعماله الباكرة - مثل "بعض الاتجاهات الصوفية"، و"تصرف حمزة فانسورى" - باسم سيد نجيب العطاس، ولكنه غَيَّر اسمه فيما بعد إلى سيد محمد نقيب العطاس على كتابه: "الإسلام والعلمانية وفلسفة المستقبل". هناك تفسيران محتملان لهذا التصرف، فقد يكون ذلك لأن الحرف العربى "ق" ينطق بنبرة أعمق (على العكس منه فى اللغة الملايوية) من الحرف "جيم"، وربما لأن كلمة "نقيب" تعنى "رئيس" فى اللغة العربية[٢١]؛ وعلى العكس من نجيب العطاس يوقع أخوه باسم سيد حسين العطاس وبالحروف اللاتينية؛ وهنا يمكن تفسير طريقة العطاس الأخ فى التوقيع باعتبارها شكلا من أشكال الاستخفاف بأصوله العربية.

كوفئ العطاس بكرسي الغزالي من حكومة ماليزيا، ومنحته الحكومة الإسلامية السودانية الدكتوراه الفخرية في عام ١٩٩٥، الأمر الذي يعطينا بعض الملامح عن شبكة العلاقات الإسلامية التي يحتفظ بها العطاس، ونجد أن الهالة التي تضفيها قداسة السادة من الأصول العربية تشكل مصدراً مهماً للرأسمال الرمزي في المجتمع الملايوي؛ ويحظى العرب بشكل عام في جنوب شرق آسيا منذ زمن بعيد، بامتياز كونهم حاملي الثقافة القادمة من الشرق الأوسط بكل ما فيها من أفكار وسمات دينية، ومع ذلك تظل صورتهم بين أهل الملايو ملتبسة ومحملة بعلاقة الحب/الكراهية، ويمكن تعميم هذه الصورة على الشرق الأوسط ككل، ومن المهم هنا بالنسبة لنا أن نحلل كيف يتتبع العطاس ماضيه وكيف يقدم تاريخ عائلته:

> ولد سيد محمد نقيب العطاس بن سيد على العطاس في الخامس من سبتمبر ١٩٣١ في بوجور Bogor بإندونسيا. ويمكن تتبع شجرة العائلة لألف سنة ماضية إلى باعلوي من سادة حضرموت، ويمكن أن نعود بها إلى الإمام الحسين حفيد رسول الله (ﷺ)، ومن بين أسلافه المشاهير أولياء وعلماء ومعلمين، نذكر منهم من جهة الأم سيد محمد العيداروس المعلم والمرشد الروحي لسيد أبو حفص عمر باسيابان الحضرمي الذي أسس أشهر المدارس في عالم الملايو، ونور الدين الرانيري من الطريقة الرفاعية، وأم سيد محمد نجيب هي الشريفة رقوان Raquan العيداروس من جهة الأم وهي بوجور في سوكابور Sukapura كان جده من جهة الأب سيد عبد الله بن محسن العطاس ولياً من جاوة، لم يقتصر تأثيره ونفوذه على إندونيسيا وحدها، ولكنه امتد إلى المنطقة العربية. جدته لأمه رقية هانم وهي سيدة تركية من سلالة أرستقراطية تزوجت من أونجكو Ungku عبد الماجد الأخ الأصغر للسلطان أبو بكر سلطان جوهور Johore (توفي ١٨٩٥)، بينما تزوجت أختها خديجة من السلطان نفسه وأصبحت ملكة

> لجوهور. وعندما توفى أونجكو عبد الماجد تاركًا ابنين، تزوجت رقية من سيد عبد الله العطاس وأنجبت ابنهما الوحيد سيد على العطاس والد سيد محمد نقيب(٢٢).

تمتد مسألة ولاية العهد لتشمل ولاية العهد فى المعرفة كذلك وهى موجودة كعنصر ومكون أساسى فى التراث الصوفى، وهى موضوع يتردد دائمًا فى فهم العطاس للتعليم الإسلامى، ونجد لها مفهومًا موازيًا فى النظام الإقطاعى للملايو كما تتماشى مع تصاعد ابتكار الطقوس. لا يمر هذا الأمر دون تعقيدات حيث لا يتقبل كافة أهل الملايو مثل هذه الطقوس فى الولاية، كما يعتقد كثيرون أن مثل هذه السمات العربية ممارسة لا مبرر لها ترمز للترفع العربى إزاء الثقافة الملايوية. وفى مناقشاتى مع أكاديميين فى جامعة الملايو والجامعة الوطنية فى كيبانجسان، وحتى فى الجامعة الإسلامية الدولية، كان من الواضح أنهم غير راغبين فى التعامل مع معهد الفكر الإسلامى والحضارة بسبب شخصية العطاس الصعبة المراس، كما يعتبر الكثيرون من المثقفين فى الملايو هذا المعهد فى كوالالمبور حصنًا مغلقًا لا يمكن الوصول إليه ويرجا عاجيا يتبنى فهما خاصًا لكيفية معالجة المعرفة:

> إن فكرة الأماكن الصحيحة أو الملائمة تتضمن ضرورة أن تكون الأشياء كذلك، وأن تُنظم حسب نسق معين، وترتب طبقًا لمراتب ودرجات. هذه الأمور مرتبة فى الواقع على هذا الأساس، لكن الإنسان يقوم بإجراء تعديلات ويخلط منازل الأمور – انطلاقًا من الجهل بالترتيب الصائب الذى يعم كامل الخليقة – مثلما يقع الظلم(٢٣).

قام العطاس شخصيًا بتصميم المعهد العالمى للفكر الإسلامى والحضارة على النمط الأندلسى المُطعم بالمشربيات فى نسق معمارى إسلامى مبتكر يذكر الزائر بالأديرة الإيطالية أو القشتالية، وتتسم المحاضرات التى يلقيها العطاس بالرسمية والطقسية؛ وعادة ما يقوم بإلقائها مساء أيام السبت فى القاعة الرئيسية التى يذكرنا تصميمها

بالكاتدرائية؛ على المنصة يحتل أعلى المقاعد، الذى قام بتصميمه بنفسه على الطراز القوطى، كما تفترش المنضدة التى يضع عليها أوراقه بسجادة شرقية كبيرة، وتتخذ الأسئلة التى توجه بعد المحاضرة طابع الرسمية والطقسية.

العطاس خطاط بارع يتمتع بحس فنى متقدم، وغالبًا ما يقوم بتصميم أغلفة كتبه بنفسه، كما أنه مصمم شعار حركة الشباب المسلم فى ماليزيا (ASIM) استورد المعهد الخزف الإيطالى وكذلك السجاد غالى الثمن وغيره من عناصر الديكور، وتذكرنا غرفه الوافرة وقاعة المؤتمرات الضخمة بالأديرة الإيطالية، كما يضم مبنى المعهد باحة داخلية على الطراز الأندلسى. بعد ذلك خطط العطاس لبناء المدرسة فى الأعوام التالية، وفى الأعوام الثلاثة الأخيرة كانت المكتبة تحتوى على ما يزيد عن مائة ألف مجلد ودائرة معارف دينية، ومجموعة واسعة من الدوريات والكتب الإسلامية القديمة القيمة، ومؤلفات عامة، ومجموعات من الأعمال بالعربية والتركية والفارسية والماليزية والأردية، هذا إلى جانب مجموعة فضل الرحمن المكتوبة بالأردية، ومجموعات أخرى لماكس ويزفيلر **Weisweiler** وبرتولت شبولر **Spuler** وروبرت برنشفيج **Brunchvig** وأوليج جرابر **Grabar**، كما ينشر المعهد أعمالا عن العلوم الإسلامية، والمخطوطات القديمة، وقد زارت المستشرقة الألمانية أنيمارى شيمل **Anne marie Schimmel** المعهد وألقت كلمة فى الاحتفال بافتتاحه.

يمكن النظر إلى المعهد العالمى للفكر الإسلامى والحضارة باعتباره رمزا لرؤية الحكومة الماليزية لعشرينيات القرن الحادى والعشرين وعزمها على تشجيع الازدهار الاقتصادى كأحد النمور الآسيوية الرائدة، وعلى دعم الإسلام بالقوة المالية وتعزيز مكانته بكل الوسائل التى تمكنهم من الحصول على مجموعات الكتب من أوروبا وكافة أنحاء العالم، ليصبح إسلام قوة وثروة ومؤسسات قادرة؛ وليس من قبيل المصادفة أن يكون المعهد بالقرب من سيرى بيردانا **Seri Perdana**، المقر الرسمى لرئيس الوزراء، ووزارة التعليم وغيرها من الوزارات فى بوسات بندر دامنسارا **Pusat Bandar Damansara**؛ ويستمتع زوار المعهد بمنظر التل حيث تعيش طبقة الأثرياء الجدد وتقع مبانى السفارات الأجنبية، حيث تزدهر الفيلات والتجمعات السكنية للأثرياء. ولا يشير عنوان أحد مطبوعات

المعهد: "المنارة على قمة التل"، إلا إلى سيد نجيب العطاس دون سواه. ولابد أن يكون الطيبى قد جانبه الصواب حين صنف العطاس كأصولى دون الكشف عن السياق الاجتماعى وأطياف الاختلاف بين سيرة حياة كل من العطاس ونيك عزيز Nik Aziz الذى ينتمى إلى الحزب الإسلامى لماليزيا فى كيلانتان شمالى ماليزيا، الذى يعارض حكومة مهاتير ويضع المصداقية الدينية للحكومة باستمرار موضع المساءلة(٢٤).

إعادة بناء الصوفية الملايوية من أجل أهداف عصرية

أشهر كتب العطاس هى "بعض جوانب الصوفية كما يفهمها ويمارسها الملايويون"(٢٥)، "وأقدم المخطوطات الملايوية المعروفة: ترجمة من القرن السادس عشر لعقائد النسفى"(٢٦). و"المتصوف عند حمزة الفانسورى"(٢٧)، و"تعليق على حجة الصديق لنور الدين الرانيرى"(٢٨)، والمؤكد أن كتابات العطاس الفقهية الباكرة حول الفانسورى والرانيرى قد أصبحت علامات بارزة فى الصوفية والإسلام فى الملايو؛ كما حازت كتاباته حول الصوفية، كما تفهم وتمارس بين أهل الملايو على أهمية خاصة، ولكون العطاس باحثًا "من أهل البلاد الأصليين" استكمل وأضاف إلى عمل س. سنوك هيرجرنوج Hurgronje حول الإسلام والصوفية، ومن المؤكد كذلك أنه أصبح شخصية مهمة خلال مرحلة ما بعد الاستعمار حيث كان من بين الأوائل الذين تحدوا الآراء الاستشراقية الألمانية المنحازة عن نظريات الأسلمة فى مجموعة جزر الملايو وإندونيسيا(٢٩).

حازت كتاباته فى الصوفية بالفعل على مكانة متميزة بين دوائر الشباب المسلم فى إندونيسيا (ABIM)، ويمكن لنا فهم مسعاه كمحاولة لدعم الصوفية الملايوية بقراءة حديثة تروق لجيل السبعينيات من الطلاب الغاضبين الذين كانوا يبحثون فى الإسلام والاشتراكية عن حل. من المؤكد أن الموقف قد تغير اليوم منذ استقطاب الحكومة لأنور إبراهيم، وحصول العطاس على الاعتراف الرسمى، فالعطاس يمثل وجهة النظر المؤسسية، لكن لماذا كان على أنور إبراهيم تمويل مثل هذه المؤسسة الفاخرة بالرغم

من شخصية العطاس المغالية؟. سنحاول فى القسم التالى بحث كيف أعاد العطاس فهم وتفسير الصوفية الملايوية وكيف أصبحت تروق لمؤيدى إعادة بناء وتحديث إسلام رسمى.

يمكن قراءة عمل العطاس الرئيسى"التصوف عند حمزة الفانسورى"(٣٠)، باعتباره محاولة عصرية لإنقاذ الصوفية من انهيار صورتها فى السياق الجنوب شرق آسيوى. وكمحاولة لإضفاء العقلانية عليها، وتوضيح التميز المحلى للصوفيين الملايويين من خلال متصوف القرن السابع عشر السومطرى حمزة الفانسورى القادم من باروس **Berus**، كما يشير العطاس أيضاً إلى متصوف آخر غَلَّبَ العقل على العاطفة فى السعى وراء المعرفة بالله، وهو شمس الدين السومطرى المعروف بشمس پاساى(٣١)، الذى أنقذه العطاس كما أنقذ الفانسورى من التعليقات اللاذعة التى وجهها إليه نور الدين الرانيرى، واعتبره مفكراً صوفياً أصيلا كما اعتبره بمثابة "محى الدين ابن عربى" بالنسبة للملايو. تم تصوير الفانسورى كصوفى رحالة فى الشرقين الأوسط والأقصى(٣٢)، كما اعتبر العطاس صوفية الفانسورى تمرداً على العقلية السطحية لشخصية القاضى التى أصبحت محط سخرية حمزة، ومثلت صيحة حمزة كذلك تمرداً على العلماء ومن "يقلدونهم" دون تفكير:

> فى إحدى قصائده التى يشرح فيها – لمصلحة العوام – معنى الصوفى، أى التخلى عن كل رغبات الجسد الحسية، يحذرهم ألا يسحبوا هذا المعنى على العرى الجسدى الذى يدينه القاضى:
>
> "عروا أجسادكم"، إذا كنتم تريدون الوصول إلى المراد فلا تفهموا العرى على أنه ذلك الذى يدينه القاضى.
>
> كذلك يمكن فهم هذا البيت باعتباره يوضح احتقار حمزة للقاضى، الذى يعتبر قاصراً عن فهم معنى العرى الباطنى، ولا يعرف أو يفهم سوى العرى الجسدى(٣٣).

تمرد حمزة الفانسورى على الأغنياء وأصحاب النفوذ كما تمرد على الأرستقراطية، لذا يرفعه العطاس إلى مرتبة المصلح الروحى عندما يقول:

...... فهو الذى يحث رفاقه على عدم محاولة الفهم الحرفى، لكن على الوصول إلى المعرفة والفهم عن طريق الروح أيضًا، وعلى الحب الحقيقى لله، والتخلى عن الخرافة وتأسيس الرشد والصواب، ميله الدائم هو لإعمال العقل، لأن الإنسان مخلوق نبيل وينبغى عليه أن يعرف ذاته أولاً حتى يستطيع معرفة خالقه وأصله الرفيع، ومن ثم ينطلق بإيمانه الصادق ليبلغ العشق الإلهى؛ وهو يمزج فى تعاليمه بين الزهد والحماسة المتقدة للمتصوفة الأوائل، وبين الميتافزيقا ومعرفة الله، عن طريق الكشف، الذى يميز صوفية ابن العربى(٣٤).

هكذا يقدم الفانسورى باعتباره أول إنسان من الملايو يضع الجوانب الأساسية للمذاهب الصوفية؛ كما تمثل مسعى العطاس فى إلقاء الأضواء على دور الفانسورى العالم الرحالة، وكمترجم ووسيط ناقل للثقافة والصوفية العربية إلى مجموعة جزر الملايو. كان حمزة يتحدث لغة الملايو بطلاقة كما تكشف كتاباته عن إجادة تامه للعربية والفارسية:

أن يقول حمزة إنه يكتب الكتاب بلغة الملايو حتى يتمكن الذين لا يفهمون العربية والفارسية من تناول الموضوع (قصد مسلمى الملايو ومن يعرفون لغتها)، فذلك يجعل الأمر يبدو لى وكأن حمزة قبل أن يكتب هذا الكتاب، كانت كل الكتب الأخرى المعروفة حول هذا الموضوع مكتوبة بالعربية والفارسية(٣٥).

ويمكن أن تفسر كل جهود العطاس حول حمزة كشكل من أشكال إعطاء الملايويين الحق فى الفخر بتراثهم الثقافى الإسلامى، ويعتبر الكثيرون حمزة أعظم شاعر فى تاريخ الملايو، كما نعرف أن حمزة يذكر أسماء متصوفة ينتمون لمدرسة وحدة الوجود، كما أنه ألف كتابًا بعنوان "شراب العاشقين" عن مبدأ "وحدة الوجود"(٣٦).

يقدم لنا العطاس تحليلاً لدلالات الألفاظ حتى نتمكن من فهم الدلالات الأساسية لعالم الفانسورى الباطنى، ولفهم الإرادة الإلهية. وقام العطاس بتوضيح دوران أفكار الفانسورى حول ثلاث كلمات هى: "وجود" و"أدا" و"ديرى" (وتترجم كلها إلى "الوجود")[٣٧]، كما يتناول أيضاً كيف ترك الصوفيون من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بعض الكلمات العربية مثل "الوجود" دون ترجمة، وقد اتبع حمزة الفانسورى أفكار ابن عربى التى تقول بأن الأشياء توجد كأفكار فى عقل الله.

على العكس من الفاروقى، يؤكد العطاس أهمية المذهب الصوفى فى تفسير تغلغل الإسلام وانتشاره فى جزر الملايو، ويمثل التصوف له بعداً فكرياً وثقافياً عقلانياً[٣٨]، وهو ضرب من الصوفية يتناغم مع رؤية أنور إبراهيم الحداثية للإسلام؛ لذا لا يكون التقدير الذى حازت عليه أعمال العطاس لدى الدوائر الحكومية قد جاء بمحض المصادفة؛ كما يقوم العطاس من وقت لآخر بإلقاء المحاضرات على موظفى الدولة الرسميين حول الصوفية والعلمانية والإسلام كجزء من برنامج تدريبهم فى المعهد العالمى للفكر الإسلامى والحضارة[٣٩].

يمتد تأثير ابن عربى إلى أعمال العطاس الأخيرة حول الإسلام والعلمانية واللغة الصوفية الروحانية، التى تتضمن فكرة الإنسان الكامل، [وهو عنوان أحد الأعمال الصوفية لعبد الكريم الجبلى (توفى ١٤٠٣هـ)]، وتدين فكرة تأكيد التسلسل التراتبى للمعرفة والمفاهيم الأساسية[٤١] بالكثير للغة الاصطلاحية عند ابن عربى[٤٢]، الذى يتحدث فى عمله عن الوجود وذات الله. لغة ابن عربى ومصطلحاته مثل الإنسان الكونى والذات الإلهية والوحدانية وعدم الازدواجية تدور بشكل متكرر فى أعمال العطاس، الذى يصر فى عمله الأخير عن الرانيرى على إعطاء تفسير عقائدى لوحدة الوجود، ليضفى القبول على عقيدة تمت إدانتها من معظم علماء الملايو.

كشف العطاس عن مدى الإجحاف الأيديولوچى الذى واجهته نظريات الأسلمة فى جزر الملايو، مقارنة بنظريات الهندوسية والبوذية التى توسعت على حساب الإسلام، كما قام بانتقاد نظريات الأسلمة التى قدمها شرييك **Schrieke**، وڤان لير **Van Leur**

وتجاهلت تأثير الاستعمار وانحيازات المؤرخين تجاة المبشرين المسيحيين؛ ويبدو أن شرييك قد ضخم الدور الذى لعبه المسيحيون والبرتغاليون عند تناولهم لنهضة الإسلام فى هذه الجزر. يقول العطاس إن نظريات ڤان لير عن الهندوسية قد تكون صحيحة إلا أن أحكامه النهائية عن الإسلام لا يمكن قبولها:

> لم يأت الإسلام بحضارة أكثر رقيًا، وما ذكره ڤان لير فى كتابه لم يقدم أى إيضاح سواء لمعياره فى قياس مدى رقى أو تأخر الثقافة، أو لما يقصده بالحضارة(٤٣).

على العكس من الحديث عن التوفيق بين المعتقدات فى أديان ما قبل الإسلام، ينصح العطاس بأن نتحدث عن التوازى؛ وهنا يكون لكتاب العطاس "إفادة أولية عن نظرية عامة للأسلمة فى جزر الملايو وإندونيسيا" أهمية خاصة فى عملية إعادة بناء "هوية الملايو الجديدة" حيث يتم إلقاء الضوء على الإسلام على حساب العناصر الجاوية والهندية، وهى عملية إعادة بناء أيديولوچية مستوعبة داخل الأيديولوچية الرسمية أو "الملايوية "، مضفورة بوعى إسلامى جديد صاعد؛ ومن هنا تأتى أهمية الإفادة التالية:

> "....... ويمكننا أن نستخلص مما سبق أن الإسلام، بعكس الهندوسية والبوذية، هو ثقافة علمية وأدبية، أضف إلى ذلك حقيقة أن الإسلام كان أول ما جعل جزر الملايو وإندونيسيا على صلة بالتفكير العقلانى "الغربى" فى صورة الفلسفة الإغريقية المتمثلة أساسا فى أفكار أفلاطون وأرسطو وأفلوطين(٤٤).

قد يفسر هذا سبب الأهمية السياسية لمساندة أنور إبراهيم للمعهد العالمى للفكر الإسلامى والحضارة ولبرنامج العطاس كوسيلة لإضفاء الصبغة "العلمية" و"العقلانية"، وإدخال شكل من الإسلام الحداثى فى لغة الحوار السياسى، وفى هذا الإطار تصبح اللغة – واللغة الملايوية تحديدا – وسيلة مهمة للتحديث:

> يبدو لى أن اللغة الملايوية قد أخذت منحى جديدا فى تطورها نتيجة لاستخدامها كأداة لنقل الخطاب الفلسفى فى الجزر. هذا التيار الجديد الذى ربما يكون قد بدأ فى باروس Barus يتمركز فى مقاطعة باساى (التى أصبحت آتشييه فيما بعد)، المركز الأول للتعليم الإسلامى، عندما بدأ نفوذه ينتشر فى مجموعة الجزر؛ ويتسم هذا التيار الجديد بأسلوبه الواضح المحكم وبمفرداته الإسلامية، فهو يكشف عن لغة تفكير منطقى وتحليل علمى، متأثرة بلا شك بكتابها من المتصوفة والعلماء والمترجمين والكثير من المعلقين الذين كانوا هم أنفسهم تحت سلطان القرآن كما أشرت إلى ذلك بالفعل، وهم يجلون ويقدرون الوضوح والذكاء فى الحديث والكتابة(٤٥).

ربما كان العطاس بالمثل، أول من أبرز الفكرة التى تقول إن منزلة الرانيرى فى عالم الملايو كانت بمثل منزلة ابن خلدون عند العرب؛ ويعتبر عمل الرانيرى "بستان السلاطين" أول نص علمى فى الكتابات التاريخية الحديثة فى الملايو(٤٦)؛ ومرة أخرى يوصف الفانسورى بالعقلانية العالية وأنه الأب الحقيقى للأدب الملايوى الحديث(٤٧).

فى هذا السياق، من الجدير بالذكر أن العطاس كان مدافعًا صلبًا عن إحلال اللغة الملايوية محل الإنجليزية كلغة للتعليم، فقد أسس وأدار معهد الملايو للغة والأدب والثقافة فى جامعة الملايو، كما اشتهر بفكرة نزع الصبغة الغربية عن المعرفة، وهو الذى يبدو له أن عدم أسلمة اللغة هى إحدى المشكلات التى تسبب "تشوش" عقل المسلم(٤٨).

ويمكن فهم فكرة العطاس عن التاريخ باعتباره شكلا من أشكال "التوثيق" الحديث للماضى وإثبات أصالته(٤٩) كما أن فهمه للأسلمة ينطوى على بعد أيديولوچى، فهو يقيم تفسيره لتاريخ انتشار الإسلام فى جنوب شرق آسيا على أساس المقومات المنطقية لدحض الوثنية ورفض العلمانية وفك الارتباط بالغربنة، إذ يقول فى كتابه: "الإسلام والعلمانية وفلسفة المستقبل":

لقد جاءت ظاهرة الإسلام بما لها من تأثير فى تاريخ ثقافات العالم وعلى الحضارات من وجهة نظرنا، جاءت بالتحرر الضرورى من الوهم والخرافة حول الظواهر الطبيعية، كما دحضت التقديس الملزم وتكريس القيم، ومن ثم لم تأت معها بالعلمنة، والعلمنة بشكل عام ليست معبرة عن نظرة غير إسلامية للعالم فقط، بل إنها موجهة ضد الإسلام ذاته(٥٠)...

وبتبنيه لمفهوم تنقية المعارف من الآثار الغربية، تصبح العلمنة هى الخطر الأكبر الذى يتهدد المعرفة التى أصبحت فى حاجة إلى عملية إفاقة كما يقول(٥١).

الإسلام والعلمانية

أنطلق فى معالجتى لكتابات العطاس الأخيرة من موقف نقدى لها، وبخاصة كتابه عن "الإسلام والعلمانية". لم يكن نقد ڤان نيونچيه **Van-Nieuwenhuijze** السابق بعيداً عن الصواب، فى تصويره لعمل العطاس باعتباره "نغمة قوية متكررة للمدافعين ضد الغرب الذى يعتبرونه منافساً ومشوهاً للإسلام"(٥٢)، وأن المؤلف (العطاس) لا يفرق بين المسيحية والحضارة الغربية، كما يقول ڤان نيونچيه أيضا أن العطاس بالفعل تابع من أتباع نصر: "......... فهو يتصور صحوة معرفية بعيداً غن التنوير"، وبذلك يحصر الدور المنقذ من المأزق الحالى فيما يطلق عليه الروحية "الوجودية"، بدلا من هذين الاتجاهين السائدين حتى اليوم فى الإسلام، وهما على وجه التحديد الفقه والفلسفة (لم يذكر أى كلمة عن الشريعة).

أما على مستوى المعرفة والعلم، فيتضح أن إعادة بناء "الفرق" هى بالطبع أحد الأهداف الدينية الداخلية الأساسية، كما أن مسألة نزع صبغة الغربنة كما يدافع عنها سيد نجيب العطاس تشير نحو ذلك:

> لابد أن تدقق المعرفة وتفحص حتى نتأكد من أنها لا تتضمن أى جرثومة من جراثيم العلمنة أو أى جراثيم مأساوية بها - أو جراثيم تحمل النظرة الازدواجية للحقيقة - لأن كل هذه الجراثيم منتشرة ومتكاثرة فى أفرع المعرفة، بل فى جسدها بأكمله، وأعتقد أن على المرء أن يقوم بالاختيار وأن يعرف ماذا يأخذ وماذا يترك[٥٣].

يبدو الغرب بالنسبة للمثقفين المسلمين مثل العطاس وكأنه تم دحضه بأدواته الخاصة، ويستخدم العطاس مبررات ودفوعات متنوعة فيما يخص موضوع العلمنة وإنكار وجود أى ضرورة لها فى الشرق، وهى مبررات ودفوعات كان الفلاسفة المسيحيون والآباء الچيزويت الذين كانوا قد شعروا بخطر أزمة انهيار المسيحية فى العالم الغربى قد قالوا بها من قبل[٥٤].، ويستشهد بماكس ڤيبر **Max Weber** فيما يتعلق بتحرير العالم من الوهم[٥٥]. وبـ"موت الله" عند نيتشه **Nietzsche**، ومع ذلك نجده يعكس الانتقادات التى نشأت فى الغرب ليؤكد بها على أن العلمنة وكل ما هو علمانى مرفوض فى الإسلام.

ويبدو العطاس مثل نصر، يفهم العلمانية الغربية بالمعنى الذى يظهر إنكار الغرب للتجربة الدينية وافتقاره للروحانية[٥٦]، وبذلك يخلط بين هذه الفكرة وفكرة فصل الكنيسة عن الدولة. صحيح أن هذا الفصل تم بشكل مؤسسى فى الغرب، ولكن يمكن القول بأنه كان حاضراً فى معالجات المفكرين المسلمين من أمثال ابن خلدون[٥٧]، أما إنكاره فله جذوره فى التراث الاستشراقى[٥٨]. العلمنة التى يعتبرها العطاس مرادفا للأسلمه لابد من أن يكون لها علاقة بـ"صب مفاهيم غريبة فى عقول المسلمين"[٥٩]؛ وبتقديمه للحضارة الغربية كحضارة مادية ودنيوية، يريد العطاس إقناع القارئ بخصوصية الإسلام:

> إن الدين بالمعنى الذى نقصده، لم يكن له جذور أبدا فى الحضارة الغربية نظراً لحبها المفرط والضال للدنيا وللحياة العلمانية[٦٠].

لم يخطئ ڤان نيونچيه في مقارنته بين موقفي نصر والعطاس بخصوص النظرة إلى الغرب، فنصر يقول:

> اليوم، فقد إنسان العصر الحديث إحساسه بالدهشه نتيجة لفقدانه الإحساس بما هو مقدس، لدرجة أنه لا يكاد يعي مدى الإعجاز في أسطورة العقل البشري، ولا في ذاتية الإنسان، ولا في قوة الموضوعية وإمكانية المعرفة بشكل موضوعي(٦١).

من الواضح أن ما أمامنا هنا هو صراع مع الغرب حول المقدس، وبرغم ذلك يظل كل من العطاس وسيد حسين نصر صامتين حول القضايا التي تتعلق بالحياة اليومية والثقافة الشعبية في البلدان الإسلامية حيث يسود المكون العلماني؛ ويفشل العطاس في الاعتراف بأن الكثير من الدول الإسلامية في الشرق الأوسط على سبيل المثال لا الحصر، قد شهدت عمليات تحديث وعلمنة في النظم القانونية والبرلمانية والتعليمية قبل الكثير من الدول الأوروبية ذاتها، علاوة على أن هذا الرفض لفصل المقدس عن الدنيوي غالبًا ما يستخدم لتبرير الطغيان؛ وهذه مرة أخرى، رؤية استشراقية لنظرية السلطة في الإسلام؛ وهنا يستطيع المرء أن يضيف فكرة عبر عنها و. س سميث **W. C Smith**، الذي تظهر مقالته في أنطولوچيا الفاروقي، بأن "الإيمان" هو أبرز صفات الإنسان كما تقول التقاليد الثقافية المختلفة في العالم(٦٢)، والحقيقة أن دعاة الأسلمة، بإصرارهم على اختصاص الإسلام بالروحانية والإيمان في مقابل علمانية ومادية الغرب، يبدون كمن يريدون انتزاع الإسلام من المجال العام لعلم سوسيولوچيا الدين.

كما يقدم العطاس نظرية للغة العربية حيث أدى "التحول الاجتماعي" وإدخال المفاهيم الغربية إلى تشوش العقلية الإسلامية" ويمثل ضربا من الردة نحو الرؤى غير الإسلامية للعالم، وهو ما أسميه نزع الصبغة الإسلامية عن اللغة(٦٣)، كما يمتد "قبول المفاهيم الغربية" إلى الفكر الإغريقي كما يقول، عن طريق كتابات الفلاسفة المسلمين وعبر تدخل العلوم الاجتماعية.

يتبنى العطاس مثل هذه الحجج التى يذكرها دعاة الأسلمة المدافعون عن فكرة تنقية التاريخ واللغة، ويمتد مقته ليشمل مسألة تجديد اللغة العربية، إلا أنه يظل صامتا إزاء مستويات دقة العربية الحديثة المتطورة والأدب والرواية والشعر فى الشرق الأوسط، والتى خضعت منذ زمن طويل لتأثير العلمانية؛ ويبدو أن العطاس يبغض علم الاجتماع بشدة[٦٤]، ربما كوسيلة لفصل نفسه عن أخيه الأكبر سيد حسين العطاس، مؤسس البحث العلمى الاجتماعى فى جنوب شرق آسيا (انظر الفصل التالى).

يريد العطاس مثل غيره من دعاة الأسلمة أن يتعهد مشروعا لأسلمة نظرية المعرفة. وذلك عن طريق:

> كشف قصور نظريات المعرفة الغربية ووضع الخطوط العامة التى ينبغى أن توجه نظريات المعرفة الإسلامية القوة الفكرية للعلماء المسلمين على أساسها[٦٥].

لكن نظرية المعرفة تمثل أدوات عامة مثلها مثل العلوم الاجتماعية؛ وحقيقة أن العوامل الأيديولوجية والسياسية تؤثر على طبيعة البحث العلمى ينبغى ألا تختلط بحجة أن وضع منهجية محددة وأصيلة مقصورة على المسلمين وعلى "العقل" المسلم هى فكرة عنصرية إشكالية.

ويمثل البرنامج الميتافيزيقى، أو جعل الميتافيزيقيا جوهر ولب العلوم الإسلامية أحد الإسهامات التى يحاول دعاة الأسلمة تقديمها:

> بإمكانهم تأسيس ادعاءات أو مقولات ميتافيزيقية حول الهدف من الخلق ووجود النظام الكونى والطبيعة، الذى يدل على وجود عظمة الله وقدرته[٦٦].

المسار البديل الذى يقترحه العطاس (مثل سيد حسين نصر) ينطلق من مستوى أعلى للخبرة والتجربة وهو الحدس الذى عبر عنه الصوفيون[٦٧].

> تختلف الرؤية الميتافيزيقية للعالم والحقيقة المطلقة المتصورة في الإسلام تماما عن تلك التي برزت في المقولات والاستنتاجات العامة للفلسفة والعلم الحديث، فنحن نعتقد أن معرفة الواقع والحقيقة بكاملها، وامتلاك نظرة حقيقية للطبيعة المطلقة للأشياء، قد استنبطت عن طريق الحدس.
>
> والحدس الذي نقصده لا يمكن اختزاله إلى ذلك الذي يعمل فقط على المستوى المادي بإدراك المسبب المنطقي القائم على التجربة الحسية، لأننا ما إن نؤكد في الإنسان امتلاك القوى الفكرية والروحية والملكات التي تعود إلى الوحدة الروحية، التي يطلق عليها أحيانًا العقل أو القلب أو الروح أو الذات إلا ونجد أن وجود الإنسان المنطقي والتصوري والقائم على الملاحظة والتجربة لابد أن يتضمن كلاً من المستويين المادي والروحي(٦٨).

ومن أسف أن هذا التميز الذي يريد العطاس أن يضعه بين الإسلام والفلسفة الإسلامية وبين الغرب، هو تماماً ما يجعلها مشابهة للحركات الدينية الروحية الأوروبية؛ ويمكن أن نتتبع في حالة العطاس بعض أوجه الشبه مع أعمال تيتوس بوركهارت **Titus Burkhart** عن الصوفية؛ فالبحث الحديث عن طريق برهنة بديلة للتفكير ليس غريبا على الإسلام أو الصوفية، حيث يستطيع المرء في الواقع أن يتتبع أسلوب التفكير نفسه في الحركة الغربية المضادة للتصنيع في أوروبا، والعديد من الجماعات الدينية التي تم إحياؤها، سواء كانت مسيحية أو يهودية أو بوذية، والمثقفون الرومانسيون الألمان الذين كانوا حتى الحرب العالمية الثانية يدافعون عن مزاعم مماثلة عن المعرفة الحدسية والأشكال الإدراكية البديلة للمعرفة، وهذه مجرد أمثلة(٦٩). وتتشابه النظريات النخبوية للمعرفة والدوائر الروحية المقيدة للمثقفين التي يدافع العطاس عنها، مع دوائر ستيفان چيورچ **Stefan Georg** السياسية والروحية في بدايات القرن الماضي في ألمانيا، وسوف نناقش هذه النقطة في الفصل التالي في سياق تناولنا لميتافيزيقيات هنري كوربن **Henry Corbin**.

تأسست دائرة إيرانوس Eranos عام ١٩٣٢ فى أسكونا Ascona، على يد أولجا فروبى – كابتين Olga Frobe - Kapteyn، مستلهمة رادولف أوتو Rudolf Otto، وتقدم لنا "إيرانوس" مثالاً دقيقًا على الدائرة الفكرية الرفيعة التى أعطت إنتاجًا فكريًا غزيرًا، كما تحول نشاط هذه الجماعة إلى لقاءات سنوية دامت لأكثر من ربع قرن، وحفزت كما من الكتابات وصل إلى ٤٥ مجلداً فى عام ١٩٧٨ تضمنت أعمال ما يقرب من ١٥٠ مشاركًا، وأسفرت هذه المائدة المستديرة عن علاقات صداقة وصلات ثقافية قوية. فمن المؤكد أن الاحتكاك بين العالم النفسى سى جى يونج C.G Young ومؤرخ الأديان مرسيا إلياد Mircea Eliade كان له تأثير مهم على فهم هنرى كوربن للتخيل والخيال النشط، الذى سأشير إليه فى الفصل التالى(٧٠)، وهكذا فإن مدى استشراقية أو ملايوية طرق العطاس البديلة تصبح مسألة خلافية.

كان هدفى فى هذا الفصل هو إجراء المقارنات بين أعمال العطاس والثقافة السياسية الماليزية المعاصرة، ولم يكن من قبيل المصادفة أن يشير العالم السياسى السنغافورى محمد مطالب فى تحليله للإسلام الماليزى والعرقية ونظريات الأسلمة إلى فكرة العطاس التى تقول بأن الإسلام قد أضاف قيمة إيجابية إلى "الخصوصية الملايوية"، ويبرر ذلك قائلاً بأن التمرد ليس سمة تقليدية ولكنه "غريب عن الملايو"، وأن مفهوم الطاعة للملك العادل دخل الملايو بعد الأسلمة، وهى الطاعة التى سمحت بمساحة جديدة للاحتجاج(٧١)، وهنا نقتبس مطلب:

> لذا، لم يقدم الإسلام أداة مختلفة ضد النظام الإقطاعى فى الملايو، ويقيد تجاوزات الحاكم المفرطة فقط، ولكنه أعطى الإمكانية لبعض التغيرات الراديكالية فى النظام الاجتماعى المطبق عن طريق إدخال قيم (ومفردات) إسلامية جديدة إلى الثقافة الملايوية، مثل العدل والأمانة(٧٢).

إن قراءة العطاس لروحانية الملايو لها جاذبيتها باعتبارها إعادة حيوية وعقلنة للخطاب الإسلامى، والمؤكد أنه مختلف فى توجهه عن الفاروقى الذى كان توجهه نحو

الشريعة كما كان أكثر عقائدية وشعبوية فى تحويله لغة عربية قومية إلى رطانة إسلامية؛ لقد خاطب الفاروقى جمهوراً أمريكيًا كما خاطب التجمعات العربية فى أمريكا، بينما يتوجه العطاس بخطابه داخل إطار ماليزى محدد. ويمكن فهم تحرير المعرفة من الغربنة الذى طرحه العطاس إذا وضعناه فى سياق السياسات الماليزية المعاصرة فحسب. حاولت فى هذا الفصل الكشف عن الصبغة الماليزيا المحلية وديناميكيات علاقة العطاس المعقدة مع الغرب والاستشراق الغربى. إن لكل من سيد نجيب العطاس وأخيه سيد حسين العطاس مكانة خاصة فى المجتمع الملايوى ترجع إلى حقيقة تحررهما من أصول عربية پيراناكية Peranakan، وبالتالى فهما ليسا من أصول ملايوية خالصة، لذلك فهما ملحوظان بشكل ملتبس فى مجتمعهما الذى ينتميان إليه. كلاهما ناقل للثقافة وللمعرفة العربية والإسلامية، بينما ينتميان فى الوقت نفسه إلى عالم الملايو. فى هذا السياق من المفيد أن نتذكر أن الصينيين والعرب فى جزر الهند الشرقية الهولندية، كانوا يصنفون فى فترة الاستعمار على أنهم "الشرقيون الأجانب"[٧٣]، وهو تصنيف من المؤكد أنه ظل فى اللاوعى، كما يمكن أن تدلنا مسيرتهم على كيفية تصور تغلب الأجواء الثقافية التى صورها دينيس لومبارد Denys Lombard جيداً[٧٤]. إن حالة العطاس تذكرنا بعدم إمكانية فصل خطابه عن الاستشراق، لكن كليهما مثال جيد يعلمنا كيف يمكن أن تتواصل وتنصهر الأقاليم والثقافات فى إطار الجنوب - الجنوب. ما أعنيه هنا هو تلك الخصوصية التى يتمتع بها كل ما ينتمى إلى الثقافة العربية فى السياق الملايوى، فإذا صنفت العطاس كمستشرق نقيض وهى (المقولة التى قد تغضب الكثيرين)، فإننى أود أن أقف إلى جانب دينيس لومبارد، وأن أنقذ الموروث الإيجابى الاستشراقى من الموجة المتصاعدة للاستشراق المعكوس الذى يتهدد الحركة العلمية فى الكثير من البلدان الإسلامية[٧٥].

إن احتجاج العطاس على المادية الغربية يمكن فهمه باعتباره شكلاً من أشكال النقد الثقافى واهتمامًا فكريًا راقيًا بالمعايير الأخلاقية المطلقة، وهنا يكشف المعهد العالمى للفكر الإسلامى والحضارة عن ميل يتبارى بكل تأكيد، مع الافتراضات المترفعة

للاستشراق الغربى التقليدى؛ وليس من قبيل المصادفة أن تكون أعمال العطاس الرئيسية مكتوبة بالإنجليزية، وأن يكون المعهد العالمى للفكر الإسلامى والحضارة مداراً بأسلوب سلطوى، فهذا شىء، ولكن كونه محاولة لبناء مؤسسة بديلة عن المؤسسات الغربية شىء آخر يجب أن يوضع فى الاعتبار؛ إلا أن حركة الأسلمة فى السياق الماليزى كبناء لثقافة سياسية موظفة، مثل حالة أنور إبراهيم والحزب الإسلامى (الأصولى) الماليزى اللذين يستخدمان كرمزين دينيين؛ وتصبح المحصلة بالتأكيد هى الأسلمة كوسيلة لترسيخ البيروقراطية وإعادة بناء الثقافة السياسية للدولة الأمة.

ارتبطت مسيرة العطاس الباكرة كضابط بمعاداة الأنشطة الشيوعية، وكان نفوذه على حركة الطلاب الإسلاميين فى السبعينيات وكذلك فى إنعاش الثقافة الإسلامية وعقلنة الصوفية قويا. فإذا كان العطاس فى بداياته قد صنف حمزة الفانسورى مفكراً إصلاحياً وصوفياً متمرداً، فإن المعهد العالمى للفكر الإسلامى والحضارة يجسد سمات "العودة لزمن الإقطاع" ومأسسة إسلام سلطة؛ وتسمح لنا فردانية العطاس بأن نقول إن ما يجمعه بمشروع "أسلمة المعرفة" قليل؛ فهو يجسد بعداً ماليزياً خاصاً يختلف تماماً عن دوائر الجامعة الإسلامية الدولية فى كوالالمبور، وذلك رغم أن الكثيرين هناك يرون أن مثل هذه المؤسسة سيكون تأثيرها على سياسات الإسلام الماليزى ضعيفاً للغاية، هذا إذا كان لها أى تأثير على الإطلاق؛ ولا يمكننى أن أتنبأ بأى شىء عما إذا كانت هذه القلعة المشيدة على الرمال ستصمد أمام العواصف السياسية.

٧- هنرى كورين

المركز الغائب

ليس الكل سوى تجليات؛ فلا يمكن أن يكون هناك سوى تجليات. ولكن التجليات تنبع من الروح ولكن ليست هناك إطلاقا معرفة "بالروح الأعظم".

عما قليل سيحل الغسق، ولكن السحب لاتزال صافية حتى الآن، وليست أشجار الأرز بعد داكنة اللون، فالبحيرة تنيرها بشفافيتها. فى القصة كل شىء أخضر، تلك الخضرة الغناء كأنغام الأرغول. ينبغى الإنصات إليها جلوسا، فى وضع قريب من الأرض، والذراعان مضمومتان والعينان مغلقتان أيضا، فى محاكاة للنوم.

ليس عليك أن تتنزه (فى أرجائها) كبطل منتصر تشغله الرغبة فى إضفاء أسماء على الأشياء - كافة الأشياء -؛ فلسوف تسر هى لك بهويتها، إن أنصت إليها بخضوع العاشق؛ فإنها ستفاجئك، فى ذلك الهدوء الذى لا يشوبه شىء فى غابات الشمال، فتأتيك الأرض كالملاك، أو كامرأه، وفى أثناء ذلك الظهور، فى تلك العزلة الشديدة الاخضرار المفعمة بالكائنات، نعم، يكون الملاك أيضا متسربلا باللون الأخضر، وهو ما يعنى الغسق، والسكون والحقيقة، حينئذ تتولد بداخلك كل العذوبة النابعة من الاستسلام لعناق يحتويك.

الأرض والملاك والمرأة، كلها تجتمع فى شىء واحد، أعشقه هنا فى هذه الغابة. فالغسق على البحيرة بالنسبة لى بمثابة "البشارة"، أما الجبل فهو قضيب الصيد. أنصت! شىء ما سيحدث، نعم! فاق الانتظار الحد، والهواء يرتجف تحت رذاذ لا تكاد العين تلحظه؛ وها هى البيوت الريفية بأسقفها القش تتمدد أخشابها المائلة للاحمرار على سطح الأرض وتطل على الشاطئ المقابل للبحيرة.

هنرى كورين

لن يكون جديداً أن نقول إن هناك تماثلاً فى خطابى كل من المستشرقين الغربيين وغيرهم من الشرقيين المستشرقين؛ كان المستشرق الفرنسى هنرى كوربن **Henry Corbin** عالماً مجدداً إلى حد كبير بما أسهم به من دراسات فى الروحانية الإيرانية وإحياء الاهتمام بالفلسفة الإيرانية فى كل من الغرب والشرق؛ وهدف هذا الفصل هو إلقاء الضوء أولا على العلاقة بين سيد حسين نصر وهنرى كوربن فيما يخص الروحانية، ومن ثم توضيح خصوصية التبادل الثقافى المعقد بين الشرق والغرب، فالمكانة الثقافية التى يتميز بها سيد حسين نصر مدينة بالكثير لكوربن، إذ نجده يهدى فصلاً من كتابه الإسلام التراثى[١] "تقديراً" لكوربن، ويستحق هذا الكتاب القراءة من منظور التفاعل بين الشرق والغرب. كان كوربن بالتأكيد المعلم الروحى لسيد حسين نصر، وإذا ما كنا نعتبر نصر ممثلاً لأحد الاتجاهات السائدة بين دعاة الأسلمة، فلابد من أن نقر بتفرده فى اعترافه بكونه مديناً للاستشراق ولكوربن بشكل خاص؛ ويظل رغم اقتباسه المتكرر من المصادر الغربية صاحب خطاب قطيعة ومفارقة بين الشرق والغرب.

ولد سيد حسين نصر فى عام ١٩٣٣ بمدينة طهران، وكان ما كتبه الباحث التركى عدنان أصلان أفضل ما كتب عنه فى أطروحته للدكتوراه بجامعة لانكستر[٢]. تابعت أطروحة أصلان بأمانة مسار نصر الذى كان ينتقل بين طهران والولايات المتحدة، وكان نصر الذى يتحدر من أسرة من علماء الدين والأطباء فى إيران، قد أرسل

للدراسة فى الولايات المتحدة عام ١٩٤٥ عندما كان فى الثانية عشرة من عمره والحرب العالمية الثانية تقترب من نهايتها[٣]، وبعد تخرجه فى MIT متخصصاً فى الفيزياء، كتب أطروحته للدكتوراه فى التاريخ فى جامعة هارفارد[٤].

عند عودته إلى طهران، كان سيد حسين قد تأثر باثنين من المفكرين هما ف. شيون F.Schuon وهنرى كوربن Henry Corbin[٥] وقام بتحقيق كتابات شيون[٦]، كما كان رينيه چينو Rene Guenon (١٨٨٦-١٩٥١) شخصية فكرية أخرى من بين الذين تأثر بهم. تحول كل من شيون وچينو إلى الإسلام وأصبحا معروفين بولائهما للطرق الصوفية مثل الحامدية الشاذلية فى حالة چينو؛ وأسس شيون الطريقة المريمامية، المثيرة للجدل لميلها نحو "عدم الجمود العقائدى" أو على الأرجح نحو الممارسات التوفيقية كما يستشف المرء عندما يقوم بقراءة الوصف الذى تضمنه البحث الجيد لمارك سدويك Mark Sedgwick حول الصوفيين مع أتباعها[٧]؛ ولم تكن مجرد مصادفة أن ينجذب هؤلاء المفكرون الغربيون إلى الهندوسية والبوذية بالقدر نفسه، وهما تشكلان عنصران مهمان فى رسم مساراتهم الإسلامية. كان شيون وچينو طبقا لرواية سدويك أول أوروبيين يصبحان شيوخا للطرق الصوفية ويقومان بمنح "الإجازة" (التصريح التقليدى الذى يمنحه شيخ الطريقة لمريديه ليتمكن من القيام بالتعليم الصوفى)؛ وعندما انتقل شيون إلى الولايات المتحدة عام ١٩٨١ أنشأ زاوية[٨]، أما بالنسبة للطريقة المريمامية فمن الواضح أنها كانت مرتبطة برؤية شيون للسيدة العذراء وعرضه للأيقونات والصور[٩].

بقى نصر فى طهران من ١٩٥٨ إلى ١٩٧٩ عندما قامت الثورة الإيرانية، وكتب عن مدرسة السهروردى Shuhrawardi وانتشار المدرسة التنويرية التى تتناول من بين موضوعاتها تراث كوربن[١٠]، كما أسس بالمشاركة مع كوربن الأكاديمية الإمبراطورية للفلسفة تحت رعاية الإمبراطورة فرح ديبا إمبراطورة إيران[١١]؛ وأدين نصر بعد الثورة لتعاونه مع نظام الشاه فترك طهران ليعمل أستاذا للدراسات الإسلامية بجامعة تمپل فى فيلادلفيا، وبقى هناك حتى عام ١٩٨٤[١٢].

قام نصر بدور الوسيط فى تقديم كوربن لعلماء الدين الإيرانيين مثل العلامة الطباطبائى الذى سافر من قم إلى طهران خصيصا للالتقاء به[١٣]، ونعرف أن كوربن قام بحوارات مكثفة مع العلماء الدينيين الإيرانيين؛ إلا أن نصر على العكس من كوربن، كان أكثر ميلا إلى فكر دينى "نخبوى"، ويرجع ذلك على الأرجح لتأثره الأكثر قوة برينيه چينو الذى يرجع إليه كثيرا[١٤]؛ ولتذكرة القارئ نقول إن چينو كان يعتقد فى السحر ويميل إلى الماسونية التى كان يرى أنها تحمل البقية الباقية من التقاليد "الأساسية الغربية"، "الصحيحة"[١٥]، ومن الجلى أن ما جذب نصر إلى چينو هو رفض الأخير للعلم الحديث بسبب اختزاليته.

يمتد إعجاب نصر بالفكر الغربى النخبوى إلى ما يسميه ب "التاريخ النقيض والفلسفة النقيضة"، وإلى الفلسفة غير المنطقية مثل الهرمسية **Hermeticism** والقبالة **Kabbalah** وعادة ما كان يشير إلى الرومانسيين من أمثال جوتة **Goethe** وشيلنج **Schelling** كفلاسفة نقديين ليدلل على خيبة أمله فى العلم الغربى[١٦]؛ كما يمكن قراءة نصر باعتباره يستخدم النقد الرومانسى الغربى للعلم والحداثة لكى يقلب الحجة ويجد ملجأ فى الصوفية؛ وقد وجدت هذه النزعة صدى لها بين الهيبيز والاتجاهات الأوروبية الروحية فى الستينيات، ويذكر ليف ستنبيرج **Leif Stenberg** أن نصر مصنف كمعاد للفلسفة الوضعية بسبب ميله الخيميائى وربطه بين العلم الإسلامى والوحى[١٧].

هناك عدة أسباب وراء رغبتى فى تحليل بعض كتابات سيد حسين نصر؛ أولا: لعلاقته بمؤتمر مكة وبمشروع إنشاء الجامعات الإسلامية؛ وثانيا: لانتشار كتاباته فى ماليزيا ومناطق أخرى من العالم الإسلامى[١٨] لتأكيده روحانية الشرق إلى جانب خلط العلم بالوحى. تطبع كتب نصر فى ماليزيا، بالإضافة إلى أن هناك طلابا من الملايو درسوا عليه وهم يمثلونه الآن فى ماليزيا، ومن الواضح أن نصر يوجه اللوم للغرب على القيام بتحليل المقدسات فى ضوء عقل علمانى، ويتمثل مشروعه فى "إحياء الإحساس بالدهشة" وبإيقاظ واكتشاف الإحساس بالمقدس مثله فى ذلك مثل الفاروقى والعطاس[١٩]. كما ينطوى فكره على تنشيط للحدس وتلك أيضا نقطة أساسية يشترك فيها مع العطاس ومع كوربن بالطبع. نصر يطمح إلى كوزمولوچيا خبت تماما فى العالم الغربى.

يتمثل مشروع نصر فى إبراز أشكال من الإسلام التقليدى بهدف تمييزه عن أسلوب التناول الماركسى له (الذى يعبر عن شكوكه بالنسبة له فى كثير من الأحيان)، وكذلك عن الإسلام الأصولى. وبالرغم من أن كتابات نصر تقدم مثالا جيدا عن المعرفة الهجين، بمعنى أنه كثير الاستشهاد بالمستشرقين الغربيين، بفلاسفة مثل ت. بوركهارت، وهنرى كوربن وغيرهم، فمن الواضح أنه - هو نفسه - يخشى خلط توجهات أخرى مثل الماركسية بالإسلام، فالإسلام والماركسية فى رأيه نقيضان لدودان[٢٠]، ويستطيع المرء فى الواقع أن يكتشف التوازى بين التشديد على الروحانية والميول المعادية للماركسية لديه؛ وفى مواضع كثيرة من كتابه "الإسلام التراثى فى العالم المعاصر" يخرج المرء بانطباع أن ما يعرفه أو يقصده بالإسلام التراثى ما هو إلا كيان ثقافى ثابت يبدو أنه عانى من أضرار وتدخلات من قبل الاتجاهات الحديثة والمنادية بالعلمنة:

> إن الزمن عامل فى غاية الأهمية بسبب استمرار التأثير المدمر للأيديولوجيات العلمانية والفلسفات الزائفة فى تقويض أسس التراث الإسلامى أمام أم أعيننا[٢١].

يرى نصر أن هناك قدرا معتبرا من الإسلام التراثى قد تم الحفاظ عليه على مدى قرون ويعتبره التراث الحقيقى، كما أن هناك جزءا يسميه بالتراث الزائف، المضاد لما هو تراثى، وما يقصده نصر بالتقليدى الزائف هو "الأصولية"[٢٢]. مرة أخرى نستطيع أن نضع أيدينا على التشابه فى الفكر بين نصر ودعاة الأصالة الذين يرصدون تعارضا ثنائيا بين التقليد والحداثة، وهو الأمر الذى يشير إلى أن الإسلام التراثى بقى جامدا لعدة قرون، وهو ما يراه المستشرقون بصورة دائمة.

يتضمن الإسلام التراثى فى الميدان السياسى فى رأى نصر قبول الأشكال المختلفة للسلطة مع صبغها كلها بالحس الدينى:

> يصر المنظور التقليدى فى الميدان السياسى باستمرار على واقعية تقوم على معايير إسلامية، يقبل هذا المنظور فى المجتمعات السُنية نظام الخلافة التقليدى وفى حال غيابها، يتجه

> نحو غيرها من المؤسسات السياسية مثل نظام السلطنة، الذى استمر على مدى قرون فى ضوء تعاليم الشريعة واحتياجات المجتمع[٢٣].

يلمح نصر إلى جانب مقدس فى مؤسسة السلطنة كأمر واقع fait accompli، ويبدو أنه يميز ما يسميه بالإسلام التراثى عن الأفكار الحداثية التى ظهرت فى القرنين الثامن والتاسع عشر، كما يرى أن هذه الأفكار دخيلة على الكيان التقليدى للإسلام.

على الجانب الآخر نجد أن إدراك سيد حسين نصر للعلوم الإسلامية وللمؤسسات جديرا بالاعتبار، كما أن ما نشير له فى كافة فروع العلم شديد التأثير، والمؤكد أنه واحد من أكثر الأكاديميين الإسلاميين إنتاجا وأهمية. يذكر أصلان أن نصر قد نشر ما يزيد عن عشرين كتابا ومائتى مقالة يقسمها إلى فرعين: الأول العلوم الإسلامية، والثانى الفلسفة المتواترة[٢٤]، إلا أن كتاباته كانت هدفا للنقد اللاذع من قبل مؤرخ العلوم ديڤيد كنج David King الذى سأشير إليه فيما بعد، ويبدو أن رؤيته الصوفية المغلقة على فئة معينة لها جمهور كبير فى ماليزيا[٢٥]؛ ومرة أخرى نجده يؤكد فكرة تلقى العلم بالوحى مثل الفاروقى والعطاس. كتب:

> فى حضارة تقليدية مثل الإسلام، نجد أن العلوم الكونية وثيقة الارتباط بالوحى، لأن فى مثل تلك الحضارات تظهر القاعدة الثابتة الموحى بها أو الفكرة الرئيسية ذاتها فى كل مكان فى الحياة الاجتماعية كما فى الكون الذى تحيا فيه الحضارة وتتنفس[٢٦].

يبدو أن تفسير سيد حسين نصر للروحانية والصوفية قد شاع من خلال تركيز خاص على علم الفلك والخيمياء وعلوم السحر. ويترجم بعض دعاة الأسلمة تفسيره باعتباره طرحا لشكل بديل من العلم:

> ... ومع ذلك استطاع نصر أن ينقل الإحساس لعلم بديل بالفعل: علم يتسم تماما بالموضوعية و"العقلانية" مثل العلم الغربى،

ولكنه يستمد شرعيته وإطاره الفلسفى والاجتماعى من نظرية المعرفة الشاملة فى الإسلام[٢٧].

يمكن تتبع فكرة نصر فى البحث عن علم بديل لنردها إلى الحلقات التى اعتاد ارتيادها فى الخمسينيات عندما كان نشطا فى جماعة تيودور روزاك Theodor Roszzak التى طرحت نفسها ك "ثقافة مضادة"، وكان نصر قد اكتشف الحكمة الشرقية بفضل هذه الجماعة[٢٨]، ويمكن أن ننظر إلى هذه الثقافة المضادة أيضًا باعتبارها قاسمًا مشتركًا آخر مع الشونيين Schuonians، الذين عرفوا بقدر من التساهل فى ممارسة العبادات، كما عرفوا بالقدر نفسه من الاهتمام بالأديان الأمريكية المحلية، وحدث أن لجأ شون Schuon إلى العزلة والتجرد بعد تجربة رؤيته للسيدة العذراء[٢٩].

بالإضافة إلى ذلك نجد أن اهتمام نصر بالمذهب الباطنى والروحانية الإسلامية مدين لبوركهارت[٣٠]؛ وإذا كانت الروحانية هى ما يربط كوربن بنصر، فلابد من أن نشير إلى الفارق الطفيف فى الوضع بالنسبة لكوربن، حيث لم تكن الاتجاهات الباطنية هى مصدر إلهامه على وجه الدقة، بل نجد أنه كان يميل نحو اتباع عالم الأحلام، عالم الخيال النشط، ذلك العالم الذى يعج بالصور التخيلية[٣١] le monde des formes imaginales or mundus imaginalis، الذى ترجمه عن التعبير العربى: "عالم المثال"[٣٢]، كان كوربن حساسًا لنداء الملائكة، وكان بالأحرى شغوفًا بميتافيزيقا[٣٣] الخيال النشط la métaphysique de l'imagination active كما خصص مقالاً لمفهوم عالم الخيال[٣٤] mundus imaginalis الذى يجد فيه معادلاً لمثل ذلك المفهوم السائد بين الروحانيين من المسلمين (يشير إليهم كوربن بمصطلح الثيوصوفيون)، والذى يمكن أن يترجم إلى المناخ الثامن Le huitieme climat. يقوم كوربن بتحليل الروايات الرؤيوية عن التلقين الروحى التى نظمها السهروردى Suhrawardi، متوسعًا فى فكرة تسامى الأجساد corps subtiis، الفكرة التى تعمل على خلق رابطة بين الروح النقى والجسد المادى[٣٥]. فالخيال النشط حسبما يرى كوربن خاصية أو سمة روحية نقية، مستقلة عن الكيان الجسدى، لذلك فهو يحل محله بعد فنائه[٣٦]. ويتضمن مجلد روچر كاليوس Roger Caillois

وجوستاف إ. ڤون جرينباوم E. Von Grunebaum بعنوان الحلم والمجتمعات الإنسانية – "Le rêve et les Sociétés humaines"[٣٧] مقالتين مهمتين إحداهما لهنرى كوربن "الحلم الرؤيوى فى الروحانية الإسلامية" "Le Songe Visionaire en Spiritualite Islamique" ومقالة أخرى رائعة كتبها فضل الرحمن بعنوان الرؤيا والخيال وعالم المثال[٣٨] "Le réve L'imagination et alam,al-mithal" فى هذه المقالة يوضح كوربن الفكرة الرائعة عن مغزى الحلم الرؤيوى فى الروحانية الإسلامية بجلاء، ويتأمل مفهوم ابن عربى عن "الخيال النشط" وعن موهبة التصور أو التخيل الرؤيوى، كما يربط بين الحس الروحى الجمعى والحلم الرؤيوى والبنية "النبوية"، ويتفحص عن كثب مفهوم النبى وفكرة الإمام فى المذهب الشيعى، ويحلل فكرة عوالم الخيال Mundus immaginalis، التى روجها عدد من الروحانيين الصوفيين والتى يترجمها ب: عالم المثال:

> أما الروحانيون – الذين نتحدث عنهم – فقد أدركوا الأمر تماما بأنفسهم، فى مناسبات عدة، وخاصة فى حديثهم عن العالم الخفى حيث مخبأ الإمام، تلفظنا بكلمات "عالم المثال"، وحتى يثبت هؤلاء الروحانيون مدى رؤاهم أو قيمتها فوق الطبيعية، وإدراكهم الحسى المرهف عموما، فقد اضطروا لإرساء أنطولوجيا (كيان) عالم ثالث، متوسط بين عالم الإدراك الحسى المرهف وعالم العقل[٣٩].

والحقيقة أن كوربن يفرق بين عالم الخيال والهلوسة:

> فإن كُتَّابَنا ابن عربى وملا صدر الشيرازى على وجه الخصوص قد أضفيا تطورات مهمة إلى نظرية القدرة التخيلية والمخيلة، موضحين بدقة المعايير التى تسمح بالتفرقة بين التخيل الحقيقى وما نطلق عليه الهلوسة، بل إن ملا صدر كثيراً ما يستعيد فى كتبه فكرة عزيزة لديه، ألا وهى أن التخيل الفعال، مثل العقل ملكة روحانية بحتة غير مرتبطة بملكة البنية الجسمية[٤٠].

يسجل كوربن فى دراسته عن المُلا صدر شيراز أن ذلك الخيال النشط، ذلك العنصر الروحى، ليس سمة عضوية مرتبطة بعالم المادة وبفناء الجسد، وإنما هو بالأحرى سمة روحية تحملها الروح معها[٤١]، وبينما يتركز تأكيد نصر على المذهب الباطنى، يظل بالإمكان أن نقول إن روحانيته تحمل سمات تشابه كبير مع ظاهريات كوربن وعالم الخيال النشط.

لم يفكر كوربن أبدا أن يغرق نفسه فى خضم التفكير الباطنى؛ ورغم أنه عبر عن تعاطف شديد نحو المعرفة الروحية والخيمياء والأدبيات والرؤيوية، فقد كان ضد الظلامية بكل وضوح:

> ولكن ليس هناك أدنى تهاون مع المذهب الانغلاقى الذى يفهم بسطحية ولا مسايرة للعلوم الباطنة الظلامية، بل على العكس فإن كان يرفض اتباع المذهب الديكارتى فى اعتبار "العلوم الطريفة" لونا من الخرافات البحتة، أو مجرد أوهام وإن كان يدعونا لاعتناق هذه الأفكار فقد كان ذلك بهدف إثراء العقل بما يكفى حتى يصبح قادرا على أن يُحسب ضمن تجربتهم[٤٢].

امتد الاختلاف الدقيق بين كوربن الأستاذ ونصر التلميذ إلى العلاقة المتداخلة بين الشرق والغرب. كان كوربن يفهم الشرق باعتباره مرآة عاكسة للغرب واستمرارا للأفكار، التى رغم أنها نشأت فى أماكن مختلفة، لعبت أدورا متماثلة داخل أطر روحية مختلفة، وهذا موقف فكرى تميل الغالبية من دعاة الأسلمة إلى إنكاره. كان كوربن عبقريا فى صهر وإعادة اكتشاف "الصلة الاختيارية" **elective affinity** بين الشرق والغرب فيما يخص الفلسفات والثقافات، وكان إنجازه هو دراسة وربط السهروردى بچاكوب بوهم **Jacob Boehme** وقوله "حيث إن الصورة سحر فى نصوص الثيوصوفية العظام فلابد أنها كذلك بالنسبة لعالمنا المعاصر[٤٣]"؛ كما أن عمله عن الصوفية الإيرانية له أصالته لأنه سبر أغوار المعرفة الروحية الشيعية فى علاقتها بالمعرفة الروحية المسيحية واليهودية.

إن نشاط كوربن وما يمثله كمثقف عابر للحدود تنقل فى فضاءات متباينة جغرافيا وروحيا، لأمر جدير بالدراسة وإمعان الفكر، فقد كانت كل من إيران وألمانيا بمثابة نقاط مرجعية بالنسبة له جغرافيا وروحيا.

ظل كوربن يتردد على إيران سنويا منذ عام ١٩٥٤، ثم أتيحت له الفرصة للبقاء بها من سبتمبر إلى ديسمبر من كل عام ليقوم بتحقيق النصوص والمخطوطات، بعد أن خلف لويس ماسينون **Louis Massingnon** فى قسم دراسات العلوم الدينية فى مدرسة الدراسات العليا وكان قبل ذلك قد أمضى ستة أعوام فى إسطنبول أثناء الحرب العالمية الثانية.

وهكذا كانت إيران وألمانيا تمثلان نقاط الاستدلال الجغرافية لبحث يسبر أغوار المناطق الروحانية غير الظاهرة على خرائطنا[٤٥].

وهناك مقالة أخرى لكوربن عن جماعة إيرانوس الإيرانية **De l'Iran a Eranos** كتبها عن التجمع العلمى فى أسكونا **Ascona**[٤٦]، حيث كانت تجتمع شخصيات مثل ردولف أوتو **Rudolf Otto** ومرسيا إلياد **Mircea Eliade**، وت. إيسوتزو **T. Isutzu** وجى دوران **G. Durand** وسى جى يونج **C.G.Yung**، للحوار والمناقشة (انظر الصور بالمجلد الذى قام بتحقيقه كريستيان جامبيه **Christian Jambet** حول هنرى كوربن)، وما يجب توضيحه هنا وإلقاء الضوء عليه هو التنقل الدائم بين الشرق والغرب، تلك التنقلات المستمرة التى كانت أسلوب حياة. وبفضل أبحاث يونج **Young** النفسية، اكتشف كوربن مفهوم الخيال الباطنى الذى كان له أثر كبير فى فهمه لميتافيزيقا الخيال النشط[٤٧]، وهو التصنيف الذى استعاره من علم النفس ليستخدمه من منظور ميتافيزيقى.

لكن الأمر الأكثر أهمية هو استخدام كوربن لصورة مصطلحات وفلسفة هيدجر **Heidegger** كمفتاح لفض ما انغلق عليه، وهكذا تم استخدام هيدجر لفهم الصوفية الإيرانية:

لم يكن الأمر يتعلق حتى باعتبار هيديدجر مفتاحا، بل كان المقصود الاستعانة بذات المفتاح الذى استعان به هو نفسه، والذى كان متاحا للجميع[٤٨].

هكذا اعتمد كوربن على الروحانية الغربية لكى يفهم الصوفية الإيرانية، وربما يكون ذلك هو ما يحاول دعاة الأسلمة التكتم عليه فى إنكارهم الصلة بين الشرق والغرب؛ والواقع أن العديد من دعاة الأسلمة يريدون، دون وعى، التكتم على مصادر أفكارهم؛ فقد نشر المعهد العالمى للفكر الإسلامية والحضارة مثلا أطروحة كتبها البارسلان أسجنك(٤٩) Alparslan Acikgenc فى المقارنة بين ميتافيزيقا المُلا صدر Sadra (ولد فى شيراز عام ١٥٧١) وهيدجر، فقد كان لكلا الفيلسوفين تأثير كبير على حياة وأعمال هنرى كوربن، ولا يوجد أى ذكر فى الكتاب كله لأعمال كوربن أو أى إشارة ببليوجرافية إليه.

كما لم يذكر أى شىء عن إسهام كوربن الكبير حول الملا صدر، الذى نشره فى المجلد الرابع فى عمله "الإسلام الإيرانى"(٥٠). حاول البارسلان أن يقيم توازنًا بين عقيدة وحدة الوجود فى المصطلحات التى استخدمها كل من الملا صدر وهيدجر، فهو يعتبر كليهما من فلاسفة الوجود؛ ومن هنا فإن مصطلح هيدجر "سريرة" "Sein" الذى ترجمه المؤلف إلى "الوجود" هو نفسه "الوجود" فى مصطلحات صدر(٥١). وأرسى البارسلان أرضية مشتركة بين هذين الفيلسوفين - هيدجر وصدر - اللذين يفصل بينهما الزمن بنحو ثلاثة قرون، حيث اعتبرهما وجوديان، فكلاهما "يتخذ من الوجود نقطة انطلاق لفلسفته، وليس فقط كاستهلال للنسق الفلسفى، وإنما كأساس ضرورى وكعنصر حتمى فى فكره"(٥٢).

ما يهمنا هنا هو ذلك الاهتمام المتجدد بهيدجر داخل الدوائر الإسلامية: هيدجر الفيلسوف الذى تعاون على نحو غامض مع النظام النازى، فيلسوف الوجود والفلسفة المتعالية وصاحب الرطانة عن الأصالة، الذى تعرض للنقد أيضا من جانب أدورنو Adorno. هذا الجانب المتداخل هو الذى يكشف لنا عن استحالة فصل الخطاب الفكرى لدعاة الأسلمة عن التيار الرئيسى فى الفلسفة الغربية.

بصرف النظر عن نصر الذى يعترف بتعاليم كوربن وفضل الرحمن، الذى لم يتنبأ بجدل "أسلمة المعرفة"، يبدو أن غالبية دعاة الأسلمة لا يدركون الأهمية البارزة لكوربن

في مجال الدراسات الدينية بين المثقفين الإيرانيين الذين يضعون كوربن في مرتبة "المعلم"(٥٣)، كما كان لأفكار كوربن التنويرية تأثير كبير على الرسميين الإيرانيين مثل ناصر عسار(٥٤) Nasser Assar، ويقول نصر نفسه إن كوربن كان قد أظهر اهتمامًا متزايدًا بفلسفة هيدجر Heidegger وهوسرل Husserl وشيلر Scheler قبل اكتشافه للفلسفة المتعالية الإيرانية. كان كوربن شخصية إنسانية مؤثرة عالية الثقافة، ملما بالفلسفة الألمانية إلى جانب الثقافة الإسلامية.

إذا استفسرنا من حولنا من يكون هنري كوربن، فسوف نحصل على إجابات تبدو متضاربة: كيف يمكن أن يكون هذا الرجل نفسه هو من رهن نفسه لإحياء فلاسفة إيران القدماء، وترجمة هيدجر وتفسير النصوص الدينية اللوثرية في الوقت نفسه؟

لقد كان هدفه هو إحداث حراك في واقعنا الفكري بمضاعفة الروابط ويمد الجسور بين الرؤى المعرفية المختلفة للديانات الكتابية(٥٥).

كان كوربن أول من ترجم عمل هيدجر المهم "ما الميتافيزيقيا؟" إلى اللغة الفرنسية(٥٦) وتراسل معه ومع كارل ياسبرز Karl Jaspers وتبادلا الأفكار حول التفسيرات والترجمات الفلسفية المتنوعة. قام كوربن بزيارة هيدجر في فرايبورج في أبريل عام ١٩٣٤ ويوليو ١٩٣٦ لمناقشة ترجمة كتابه "ما الميتافيزيقيا؟"(٥٧)، كما ترجم النص الذى كتبه عن هولدرلن Hoelderlim وجوهر الشعر(٥٨).

هناك تفسيران لعلاقة كوربن بفلسفة هيدجر عن فلسفة الوجود Existenz philosophie والفلسفة الإيرانية، فهاتان الرؤيتان تكشفان كيف ترصد الرؤية الإسلامية تميزًا بالتضاد مع الفلسفة الغربية إزاء الشرق الروحاني.

وأحد هذه التفسيرات هو تفسير نص حيث يؤكد خيبة أمل كوربن في فلسفة هيدجر، وهنا أقتبس عن سيد حسين نصر:

سألت كوربن ذات مرة "كيف بدأ اهتمامك بالسهروردى؟"، وفى ذهنى حقيقة أن أحداً لم يقدم لمعرفة السهروردى ولا للفلسفة الإسلامية التالية خدمة فى الغرب كما فعل كوربن، فقال:

"لقد كنت أقوم بدراسة هيدجر والفلسفة الألمانية عن الوجود لعدة سنوات. وذهبت عدة مرات إلى فرايبورج لأقابل هيدجر، ولكن فلسفته لم تشبعنى[٥٩].

وإلى أن أعطاه ماسينون Massignon نسخة من مؤلف السهروردى "حكمة الشرق"، "....... ونحيت هيدجر جانبًا وأصبحت شغوفًا بالفلسفة الجادة" على حد تعبيره[٦٠]. من ناحية أخرى يبدو أن كوربن يدحض مقولته السابقة ويصر على أهمية هيدجر بالنسبة له، فيكتب:

كان لى شرف ومتعة إنفاق بضعة لحظات لا تنسى فى صحبة هيدجر، بفرايبورج، فى أبريل ١٩٣٤ وفى يولية ١٩٣٦، فى الفترة التى كنت أضطلع فيها بترجمة مجموعة النصوص المنشورة تحت عنوان ما الميتافيزيقيا؟ وأدركت وأدهشنى ذلك، أننى إن كنت قد تحولت إلى الصوفية، فذلك لأن فلسفة هيدجر كانت ستحبطنى، ذلك الموضوع عار عن الصحة، فإن ما بدأت بنشره عن السهروردى يرجع إلى ١٩٣٣ و١٩٣٥ (وكنت قد حصلت على شهادتى من مدرسة اللغات الشرقية فى عام ١٩٢٩)؛ أما ترجمتى لهيدجر فظهرت فى ١٩٣٨[٦١].

هذا هو الفرق الدقيق الجدير بالاهتمام.

تأثير سيد حسين نصر فى ماليزيا

مثل الفاروقى يختزل نصر العلم فى "التوحيد" تحت لواء الله وهو علم يقوم على الإيمان، أما المسلمون الذين حصلوا على تعليم غربى فهم الخطر، والعديد من تلاميذ نصر السابقين يتقلدون اليوم مناصب تعليمية فى ماليزيا، كعثمان بكر عالم الرياضيات السابق الذى درس الرياضيات فى لندن وكتب رسالة الدكتوراه عن فلسفة العلم تحت إشراف نصر فى جامعة تمپل بفيلادلفيا بالولايات المتحدة. بكر اليوم أستاذ للرياضيات وفلسفة العلوم فى جامعة الملايو بكوالالمپور. كان عثمان بكر السكرتير العام لحركة الشباب المسلم فى ماليزيا فى مطلع الثمانينيات، كما كان رئيسًا وعضواً مؤسسًا للأكاديمية الإسلامية للعلوم فى عام ١٩٧٧، وكان له اتصالات وثيقة بالراحل إسماعيل راجى الفاروقى عندما زار ماليزيا فى ١٩٨١(٦٢) وحثه الفاروقى على الدراسة بالولايات المتحدة الأمريكية حيث كان يعمل تحت إشراف نصر. تتشابه كتابات بكر تشابهًا كبيراً مع كتابات نصر فى تأكيد أهمية الإيمان فى العلم، "فالاستخدام الواسع للمنطق فى الإسلام لم يؤد إلى النوع نفسه من العقلانية والمنطقية التى يجدها المرء فى الغرب الحديث على وجه التحديد، حيث إن إعمال الفكر لم يكن منبت الصلة بالإيمان بالوحى الإلهى"(٦٣). يقدم لنا بكر فى مؤلفه "التوحيد والعلم" عرضًا شاملاً لتاريخ العلوم فى الإسلام، يتشابه إلى حد كبير مع أعمال نصر، ليقول إن المسلمين كانوا مخلصين لروح التوحيد الحق.

> يمثل الوعى فى الإسلام مصدراً للروح العلمية فى كل فروع المعرفة..... وبالمثل فإن فكرة الموضوعية التى هى ضرورية جداً بالنسبة للعمل العلمى، لا يمكن فصلها عن الوعى الدينى أو عن الروحانية(٦٤).

كما أن التسليم بتراتبية المعرفة مفهوم آخر مرتبط بالتوحيد فى نظر بكر مثلما هو عند العطاس:

> مادام المسلمون مخلصين لروح التوحيد الحق، مؤمنين بفكرة تراتبية ووحدة المعرفة فهم فى مأمن من ذلك الوضع الفكرى القلق الذى يسود فيه أسلوب معرفى بعينه ويتأكد على حساب الأساليب الأخرى، أو نفيها بدعوى تدعيم تفوق أساليب بعينها(٦٥).

بهذا القول، لا يوجد أى دليل على الإطلاق فى عمل بكر على أن نظريات كون Kuhn عن العلم ينبغى ألا تطبق أو ليس بالإمكان تطبيقها على تاريخ العلوم فى السياق الإسلامى؛ وهنا أيضًا يتشابه مع نصر، فتركيز اهتمام البحث على الإيمان بفكرة التوحيد هو ما يضفى الصبغة "الإسلامية" على العلوم، ويؤخذ هذا الاتجاه كاختلاف مغاير للفهم التجريبى المختزل للممارسة العلمية فى الغرب.

إلا أن مفهوم التوحيد ليس مقصوراً على الدوائر الدينية، إذ يبدو أنه يدور أيضًا فى المحيط السياسى، حيث نجد أنور إبراهيم يتحدث عام ١٩٧٩ فى المؤتمر السنوى الثامن لحركة الشباب المسلم فى ماليزيا ABIM عن "التوحيد": كمصطلح يعيد صوغه لمقاومة العنصرية:

متوسلاً المبدأ الإسلامى "التوحيد"، يؤكد أنور إبراهيم وحدة البشرية ويكرر مقت الإسلام للتمييز، وبينما يشجب المشاعر العنصرية والقومية الضيقة باعتبارها مدمرة اجتماعيًا، فهو لا يستبعد أشكال "القومية الإسلامية"، فى مقابل "الوعى القومى" الذى يمثل نزعة قومية عنصرية(٦٦).

> يكشف ذلك عن التداخل الوثيق فى استخدام المفاهيم بين الدوائر العلمية والسياسية الماليزية، وعلى أية حال فإن تقوية وتحديث مفهوم التوحيد من أجل إسلام أيديولوچى، ومده إلى ما

> هو أبعد من محيط العلوم الدينية مدين بالكثير لعلى شريعتى، منظر الثورة الإيرانية، فهو يرى أن فكر التوحيد يشمل كل شئون المجتمع؛ وهنا يظهر التأثير القوى للثورة الإيرانية. لقد عمل شريعتى، ومن قبله كوربن، بعمق وكثافة على فكرة "التوحيد"؛ ومرة أخرى كان ذلك من منطلق روحانى فحسب. مفهوم التوحيد الباطنى فى الفكر الإيرانى، مثل فكرة التعددية فى الوحدة والوحدة فى التعددية الموجودة فى التوحيد، ربما ترجع إلى حد ما لتفسير هنرى كوربن الأصلى(٦٧).

يبدو أن نصر مثله العديد من دعاة الأسلمة يميل لرفض التراكم الكونى للمعرفة الإنسانية. لذلك فإن ترجمة إقبال المبدعة لأفلاطون مدانة من وجهة نظره وذلك لتأثرها بنيتشه أكثر منها بالفلاسفة الإسلاميين الأوائل(٦٨)؛ وبالتأكيد فإن قراءة فضل الرحمن لإقبال تعتبر دراسة كاشفة عن إبداعية إقبال الخلاقة فى المزج بين الحدس والعقل، وإن كانت تكشف عن أساليب إقبال التكتيكية لتأكيد الحدس والعقل حسب الجمهور الذى يتوجه إليه:

> فإقبال يميل عند مخاطبة الغرب والمسلمين ممن يتبنون التوجهات الغربية إلى تقليص دور العقل بل والحط من قدره، بينما يؤكده ويبرزه عندما يتوجه بالخطاب إلى المحافظين الذين يرغب فى أن يستعيدوا العقلانية والروح العلمية الغربية(٦٩).
>
> وبالنسبة لسواهم يقترح توجها لائقًا ومتجاوبًا، نحو الفكر الغربى وإن كان مستقلا فى الوقت نفسه(٧٠).

وعلى النقيض من سيد حسين نصر، نجد فضل الرحمن يحذر من إساءة فهم إقبال من قِبل الترجمات الفلسفية المعاصرة للعلم، التى تقع فى الخطأ بالخلط المفرط بين الطبيعى والروحانى(٧١).

ونجد أن الرغبة فى تأكيد الخصوصية الإسلامية تتم على النحو التالى: بالإشارة إلى التقليد الفلسفى الغربى وتقديم حقائق منقوصة إلى جانب إهمال الاعمال النقدية الجادة التى قدمها مثقفو العالم الثالث الموجودون بالفعل على الساحة ممن سبق الإشارة إليهم. هذا التشويه يمتد إلى العرض المنقوص لبعض القضايا مثل "قضية انفصال إنسان هذا العصر عن مجالات الفكر والوجود غير المادى"(٧٢). إن الحداثة تتعارض مع "التراث" الذى يترجمه نصر بـ"الدين"، كما أن من سمات الحداثة الافتقار إلى المبدأ(٧٣).

> يمكن تعريف الإنسان الحديث عمليا بأنه ذلك النمط من البشر الذى قد فقد الإحساس بالمقدس، كما أن الفكر الحديث مناف للذوق السليم لأنه كذلك يفتقد الوعى بالمقدس(٧٤).

يبدو أن نصر يخلط التجربة الدينية بعدم القدرة على التفرقة بين السلطة المطلقة والحكم باسم الدين، الأمر الذى استطاع العالم الغربى التغلب عليه، وإذا كان ذلك هو ما جعل العالم الغربى حديثًا، فلماذا يكون الإحياء الدينى مقصورا على الشرق؟ ربما كان ذلك هو ما يربط بين نصر وكوربن بخصوص مسألة العلمنة كظاهرة سلبية وكتدمير للفكر المتعالى، فهما يشتركان فى كرههما للعلمنة، وإذا أخذنا بالاعتبار تفسير روبرت آفنس Robert Avens لكوربن، نجد أنه كان يعتبر العلمنة مجرد ظاهرة سلبية أخرى، فكوربن يرى العلمنة ابتذالاً واختزالاً مخلاً للخيال النشط.

> العلمنة "ضلال"، فقدان للوجهة، لعالم المثال. يتسم هذا الفقدان بالنسبة للغرب بكونه تحول للمسيحية المؤمنة بالأخرويات إلى إيمان تاريخى، أى إلى التكيف التدريجى مع الظرف التاريخى الخارجى، وإحلال التسلط العقائدى للكنيسة محل حرية الوحى(٧٥).

كان كوربن يريد أن تقتصر عملية العلمنة على "إعادة اكتشاف البعد المحورى للإنسان، وعلى بناء معرفة روحية تبلغ ذروتها فى صورة الملاك"(٧٦).

ربما كان كوربن أقرب إلى الحالم الرؤيوى، بل يمكن القول إنه كان يشارك نصر مشكلة رفض استيعاب كيف أن "الإنسان الحديث إنسان متدين"، وكيف أن أطروحات العلمنة لم تعد قـابلة للتطبيق حيث شـهـد العـالم منـذ السبعينيات صحوة دينيـة قـوية شملت جميع الأديان؛ وللمفارقة فإن ذلك قد حـدث تحت ظـروف علمـانية حداثية قوية.

واجه كوربن كثيراً من اللوم لروحانيته المغالى فيها على حساب إغفال عمليات العلمنة القائمة كظاهرة كونية معـاصـرة؛ ومن المحتمل أن يكون قد غفل عن البعد السياسى للإسلام والتأثير الواسع للثورة الإيرانية كذلك. ولم يكن من قبيل المصادفة أن يرفض الفصل بين الفلسفة وعلوم الفقه فى المؤتمر الذى عقد عام ١٩٦٧ للاحتفال بالذكرى ال ٨٥٠ لميلاد ابن رشد، عندما قال إنه كان هناك فلاسفـة لم يؤمنوا بالميتافيزيقا ولكنه لا يعتقد أن المرء يستطيع ممارسة الميتافيزيقا دون أن يكون فيلسوفًا، وكان أحد تداعيات رأى كوربن هذا أن قام الفيلسوف المصرى عبد الرحمن بدوى، الذى أدخل الوجودية إلى الفكر العربى المعاصر، بالرد عليه دفاعًا عن الفلسفة العقلانية والفلسفة الفنية philosophie techniqne.

المفارقة أن الفيلسوف "الشرقى" عبد الرحمن بدوى كان فى هذا المؤتمر يدافع عن الفلسفة التطبيقية للعالم الغربى، بينما كان كوربن "الغربى" يعقد المقارنات بين التفكير الروحانى فى الفلسفة الغربية من جانب، والسهرودى وابن عربى والفلاسفة الروحانيين القادمين من أصفهان وخُراسان وطهران من جانب آخر[٧٧]، وهى مفارقة شديدة الإثارة فى أن يدافع عن "العلمانية" مصرى أو "شرقى" ضد مستشرق روحانى كبير؛ ولم تكن مجرد مصادفة أن يرى كوربن اختفاء التراتبية الكهنوتية الوسيطة عند ابن رشد والرشدية، مرتبطة بابتعاد فكره عن عالم الخيال، فلم يعد ما يُعرفه ابن رشد كـ "خيالى" هو الاستخدام العادى لفكرة المتخيل، وانطلاقًا من هذه النقطة نستطيع أن نلحظ الانحراف عن الغرب، بعبارة كوربن: انتصار الرشدية اللاتينية على العكس من الفلسفة الشرقية، حيث ما زالت فلسفة ابن سينا مستمرة[٧٨].

ربما فى الغرب، كان يجدر بدء هذا الاضمحلال منذ اللحظة التى رفضت فيها فلسفة ابن رشد فلسفة ابن سينا الكونية القائمة على الرتب الملائكية الوسطية بين الإنس والمخلوقات الملائكية السماوية. وهى أن التى تعد فى مرتبة أدنى من رتبة الملائكة المفكرين (العقلانيين) كانت تملك امتياز القدرة الخالصة على التخيل فى أنقى حالاتها(٧٩).

فى هذا السياق تظل فلسفة ابن سينا مادة لجدل ساخن بين المثقفين العرب الذين يعتبرونها نقطة انطلاق لتفنيد العقلانية والفلسفة المتعالية فى الفكر العربى؛ وليس لدى أية نية لمنافسة القائمة المطولة من الكتابات الاستشراقية والإسلامية التى كُرست لدراسة الفلسفة الإسلامية وعلى وجه الخصوص فلسفة ابن سينا وابن رشد، حيث يحظى كلاهما بمكانة وتقدير عاليين فى الغرب. فما يهمنا هنا هو القراءة المعاصرة لهذين الفيلسوفين المتقدمين لأسباب معاصرة. ومن المناسب هنا أيضا فيما يخص مسألة تناولنا للعلم والفكر فى فجر الإسلام، أن نجْرى مقابلة بين كتابات نصر والإسهامات النقدية للفيلسوف المغربى المعاصر محمد عابد الجابرى الذى يضع الكتابة الرسمية للتاريخ والفلسفة موضع المساءلة، فالجابرى يتبنى "منهجًا علميًا" ويقسم الفكر الإسلامى إلى: التيار العقلانى "المعقول" والتيار غير العقلانى أو الميل إلى الخيال الوهمى (اللامعقول).

ويدافع الجابرى عن قراءة علمية للتراث (الموروث الإسلامى) وعلى التحديد للفهم القائم لتاريخ العلوم فى الإسلام، ولذا يرى أن أعمال ابن سينا تفهم فى ضوء جديد، وهو الفرق بين الطبيب العلمى الماهر من جهة والفيلسوف اللاعقلانى أو الواهم من جهة أخرى(٨٠). من هنا يتم تشريح وتحليل فكر ابن سينا من خلال معارضيه السياسيين وخصومه المهنيين ومن خلال المؤثرات الأيديولوجية والثقافية المتنوعة فى عصره. إن قراءة ابن سينا تتم من خلال تأثير الفارابى، ويفهم باعتباره فيلسوف "النفس" فى مقابل الفارابى فيلسوف "العقل"(٨١).

هكذا يتمثل مشروع الجابرى الممتد فى المقارنة بين ابن رشد، فيلسوف العالم الإسلامى الغربى وابن سينا فيلسوف العالم الإسلامى الشرقى؛ وفى تشجيع الرشدية فى الثقافة العربية التى يراها الجابرى فلسفة عقلانية وواقعية ونقدية(٨٢). بكلمات أخرى، كما يقول، فإن هذا الأمر أكثر "ديكارتية" وتناغماً مع عصرنا. لذلك يتطلب تبنى فلسفة ابن رشد قطيعة معرفية مع تيار الفكر "الإشراقى" المتأخر فى فلسفة ابن سينا، والتحمت بالفلسفة والصوفية الإيرانية، وبالتالى فهى "ظلامية" على حد تعبيره(٨٣). إن مسعى الجابرى نحو رؤية ديكارتية يطرح برنامجًا (مع غيره من البرامج) يستهدف إنقاذ العالم العربى من التشوش والارتباك المتصاعد ومن التنافس السياسى فى فهم التراث. ومرة أخرى وطبقًا لرأى الجابرى، نجد أن الرؤية القائمة على فلسفة ابن سينا، التى كانت لها الغلبة عبر التاريخ، تفسر كرؤية ملهمة بقوة سحرية خفية(٨٤) وظلامية(٨٥) وكرؤية غيبية فى تشكيل الفهم الشامل للثقافة العربية مما أدى إلى التدهور والانحطاط(٨٦). كما ينتقد الجابرى أتباع ابن سينا وتلاميذه لتبنيهم الرؤية الخرافية والغيبية بدلاً من إعمال العقل(٨٧). قد يرفض المرء منظور الجابرى أو يقبله، على أن هدفى هنا هو فحص الآراء المختلفة.

وفى النهاية، قد يكون من الخطأ القول إن كوربن كان مغاليا فى تقدير البعد الروحى فى الفكر الإيرانى بدرجة ما على حساب الجانب السياسى للإسلام. مات كوربن فى ١٩٧٨، أى قبل عام واحد من قيام الثورة الإيرانية؛. ومن المرجح أن يكون قد تغافل عن سياسات الشاه وتصاعد القوى السياسية التى كانت وراء آيات الله، ويبدو مصراً دائمًا على تفريغ الإسلام الشيعى من محتواه السياسى، فهو على سبيل المثال لا يرى أن الأئمة الاثنى عشر باعتبارهم سلالة سياسية حاكمة تتنافس فى الأمور المادية الدنيوية مع غيرها من السلالات الحاكمة(٨٨)؛ وتأكيد الروحانية هذا على وجه الخصوص هو ما التقطه أنصار الأسلمة، ولكنهم، على العكس من كوربن، يستخدمونه اليوم لأغراض سياسية. والآن، عودة إلى المشهد الماليزى لنقدم صورة "نقيض" لأحد نقاد الأسلمة.

٨- سيد حسين العطاس

والبحث السوسيولوجي في جنوب شرق آسيا

يرجع سخطي على الملايويين إلى عهد قريب، ومازالت مشاعري تجاههم حتى الآن واحدة لم تتغير. إن ما يثير اهتمامنا هو ما يخدم مصالحنا والملايويون ليسوا خنوعين، إنهم بكل تأكيد كرماء محبون للمساعدة، لكن هذا لا يكفي فنحن عمليين أكثر من الازم لكي نكتفي بهذا، ونحن نشير إلى سكان البلاد الأصليين باعتبارهم قوة "عمل" فقط، بالضبط كما نود أن نصف كامل مملكة الحيوان بكلمة "ماشية"، لكن الملايويين لايريدون اعتبارهم كذلك بالمرة، إن وجهة نظرهم تتعارض مع وجهة نظرنا، فهم يتمكنون من الحصول على طعامهم اليومي من الأرز بسهولة عن طريق العمل لمدة يوم واحد في الأسبوع وقانعون بذلك؛ فالكد بالنسبة لهم عديم الفائدة ومؤذ. أليست الحياة ممتدة؟ .... فلم الاستعجال إذن؟"

هنري فاوكونييه(*)

Henri Fauconnier

يبدو المظهر الجسدي المميز لكل من من الأخوين العطاس أكثر تميزاً في السياق الجنوب شرق آسيوي، فكلاهما طويل القامة كث اللحية، على العكس من الملايويين

(*) The Soul of Malaya. First published in 1931, oxford University Press, 1990. P. 59.

العاديين الأقصر قامة والأكثر نحافة. عندما كنت أتحدث مع الملايويين عن الأخوين العطاس كانت سماتهما المظهرية موضعًا للإعجاب وربما الحسد فى بعض الأحيان، وكان يبدو لى أن تلك السمات كانت شيئًا ملحوظًا ومحدداً فى أجيال الملايويين كملامح "عربية"، رغم أن عادات الأخوين تختلف عنها لدى أى مثقف أو عالم أوروبى تقريبًا فالمظهر الخارجى هو أكثر ما يربط بينهما؛ ومن الناحية الفكرية ينتميان إلى عالمين مختلفين ومتعارضان تماما فى التوجيه السياسى. فسيد حسين العطاس حسن المعشر على العكس من أخيه، وبيته مفتوح أمام الزائرين دائمًا وهو بالغ الكرم مع تلاميذه، ولكن لكليهما حلقته الخاصة من الأتباع.

لا يحتاج المرء إلى المرور بسكرتارية أو مساعدين ليتمكن من مقابلة سيد حسين العطاس، وهو كائن ليلى يمكن أن تمتد المناقشات فى منزله حتى الثالثة صباحًا، كثير السفر والترحال كما روى كثيرون عنه، يشبه فى مظهره فيدل كاسترو الذى كان قد دعاه قبل سنوات لزيارة كوبا. العطاس متزوج من هندية تحولت إلى الإسلام وهى من نشطاء المنظمات غير الحكومية، وأول ما يلفت نظر من زار منزله الحديث البناء ذى الطراز المحلى الذى يقع فى منطقة مرتفعات دامنسر هو نظام التهوية الطبيعية (فقد انتشرت أجهزة التكييف بسرعة مذهلة بل وأصبحت ضرورية للطبقة الوسطى ذات النزعة الاستهلاكية فى جنوب شرق آسيا).

كان هذا الاستهلال بمثابة محاولة لوصف محيط العطاس؛ على أية حال أتمنى فى هذا الفصل أن أثير الانتباه وأن أوجه نحو العلاقة المتأصلة بين الخطاب السيوسولوچى الخاص بالعالم الثالث وإعادة بناء الإسلام من منظور سيوسيولوچى تقدمى والمشهد السياسى الماليزى؛ وبشكل أكثر تحديد أود أن أركز على أفكار وحياة سيد حسين العطاس وأن أضع فكره فى إطار المشهد السياسى الماليزى. يعتبر العطاس اليوم واحدا من مؤسسى البحث السيوسيولوچى فى جنوب شرق آسيا؛ ويبدو أنه قد أطلق فى السنوات الأخيرة تصريحات حادة ضد المدافعين عن توجه "أسلمة المعرفة" وعلى وجه الخصوص أسلمة علم الاجتماع فى ماليزيا. ومن الجلى أن جريدة "الإسلام التقدمى" التى أسسها أثناء دراسته فى الخمسينيات قد شكلت النقطة المحورية

لخطاب فكرى خاص بالعالم الثالث، يمكن الربط بينه وبين الخطاب الفكرى السائد فى ماليزيا بشكل غير مباشر وهو جدل "أسلمة المعرفة". هذا الفصل من الكتاب محاولة لإلقاء الضوء على التيارات المتصارعة داخل مجال الإنتاج العلمى الاجتماعى، ومن المهم هنا أن نقدم نبذة عن انتشار الأفكار التى تحاول دمج الإسلام بالفكر الاشتراكى. فى سنة ١٣٢٤ نشر الحاج عمر تجوكرومينوتو Tjokroaminoto بحثا عن الإسلام والاشتراكية، وبعد عامين كتب سوكارنو مقالا عن العلاقة القوية بين القومية والإسلام والماركسية[1]، ومن المؤكد أن هناك من يعتبر جريدة العطاس "الإسلام التقدمى" امتدادا للتوجه الذى بدأ فى ١٩٢٤.

يمكن النظر إلى دعاة أسلمة المعرفة باعتبارهم ممثلين لإحدى القوى المتنافسة فى الحياة الأكاديمية - المؤسسية فى ماليزيا؛ ودعونا نمعن النظر فى مجال العلوم الاجتماعية القائم وعلى وجه التحديدفى تأثير الجيل الأقدم من المثقفين المدافعين عن العالم الثالث. ورغم ما يبدو من أن دعاة مشروع الأسلمة يهاجمون الغرب والعقلانية الغربية بضراوة، وهى النقطة التى قد يشتركون فيها ظاهريا مع المنظرين النقديين الأوروبيين، رغم ذلك فإنهم لم يفندوا الجدل السابق حول فك ارتباط التاريخ والأنثروبولوچيا بالمرحلة الاستعمارية؛ ولذا يصعب علينا بالفعل تتبع استمرارية الموقف الفكرى "العلمانى" فى الخمسينيات والستينيات؛ ونادرا ما يأتى الإسلاميون اليوم على ذكر ردود الأفعال المحلية الصادرة من جانب المثقفين المدافعين عن العالم الثالث تجاه العلوم الاجتماعية الغربية فى الفترات السابقة؛ ويبدو أن متأسلمى ماليزيا يتجاهلون كتابات سيد حسين العطاس الذى يمكن اعتباره بحق مدافعا خفيا أسهم فى تشكيل خطاب المثقفين ودورهم فى المجتمعات النامية. يمكن تفسير التعتيم المفروض على كتابات العطاس كعَرَضٍ من أعراض صراع الأجيال بين هذا العالِمْ - وهو نتاج لمرحلة ما بعد الاستعمار فى ماليزيا وسنغافورة، التى تتميز بالتوجه العلمانى - وأنور إبراهيم الزعيم الطلابى السابق الأصغر سنًا الذى جمع بين الإسلام والرطانة الاشتراكية متأثرا بأجواء السبعينيات. غالبًا ما انتقد العطاس بشدة دعاة الأسلمة واعتبرهم يصارعون من أجل الحصول على مكان فى سوق العمل؛ وأنا أصنف العطاس مثقفا

علمانيا لأنه يفصل تماما بين الدين والدولة، وبرغم تأثره فى شبابه بجماعة الإخوان المسلمين المصرية فقد تحول فيما بعد إلى موقف ليبرالى، وهو يصر اليوم على أن رؤيته الباكرة للدولة الإسلامية كانت ثقافية أكثر منها سياسية.

عندما نضع حالة سيد نجيب العطاس كفقيه فى الصوفية الملايوية ومعارض "للعلوم الاجتماعية" كما عبر عن ذلك فى عمله "الإسلام والعلمانية"، عندما نضع هذه الحالة مقابل حالة شقيقة حسين العطاس عالم الاجتماع، فقد يسهم ذلك فى كشف طبيعة الصراع السياسى – الشخصى، صراع القوة الذى يشير إلى العلاقة الوثيقة التى ربطت نجيب العطاس بأنور إبراهيم وبالدوائر الحكومية؛ بينما نجد أن السياسات التى انتهجها حسين العطاس قد كلفته الاستقالة من منصبه كنائب لرئيس الجامعة.

تلخص استقالة سيد حسين العطاس من منصبة فى ١٩٩٠ الصراع بين جيلين مختلفين. عند تعيينه نائبا لرئيس الجامعة أصر على أن القدرات والكفاءة لابد أن يكون لها الأولوية على العرق[٢]، فقام بتعيين أكاديميين غير ملايويين على أساس كفاءتهم (قام العطاس بتعين عمداء هنود وصينيين)، مما أثار غضب الملايويين وبذلك اصطدم مع السياسات البوميپوترية (المنحازة للملايويين) لأنور إبراهيم وزير التعليم آنذاك، وانتهى هذا الصدام باستقالته من منصبه[٣]؛ كما يمكن فهم استقالة العطاس كدليل على صراع القوى بين الأجيال، فتوجهات البوميپوترية والأسلمة تمثل مصالح الطبقة الجديدة من البرجوازية الملايوية الصاعدة ؛ وقد صورت جريدة ستريتس تايمز Straits Times السنغافورية هذا التناقض باعتباره خطراً محتملاً على مصالح أنور إبراهيم وزير التعليم فى ذالك الوقت إلا إذا قام باتخاذ التدابير المطلوبة سريعاً.

بدأ العطاس حياته الأكاديمية طالبا يدرس سوسيولوچيا الدين فى جامعة أمستردام فى هولندا، وأثناء مرحلة التكوين الأكاديمى الواسع والاحتكاك بالغرب هذه كون شبكة قوية من الاتصالات مع الإندونيسيين والملايويين وغيرهم من المثقفين المسلمين من جنوب شرق آسيا والشرق الأوسط، وفى سنة ١٩٤٨ شكل مع غيره من

الطلاب اتحاد الطلبة المسلمين فى هولندا، والذى اندمج فيما بعد مع المجلس الإسلامى فى هولندا. اقترب العطاس من محمد نظير الإندونيسى بعد أن كانا قد تقابلا خلال وجوده لفترة وجيزة فى إندونيسيا عام ١٩٥٣ وسرعان ما توطدت علاقة الصداقة بينهما، وكنتيجة لهذه العلاقة أصدر العطاس مجلة "الإسلام التقدمى" (١٩٥٤-١٩٥٥) التى سنقوم بإلقاء نظرة كاشفة عليها فى آخر هذا الفصل. يرتبط اسم سيد نجيب العطاس فى مخيلة الكثرين من السنغافوريين والماليزيين بإنشاء وتأسيس قسم دراسات الملايو فى الجامعة الوطنية بسنغافورة[٤] ، كما ارتبط فى أواخر الثمانينيات بشغله منصب نائب رئيس جامعة الملايو فى ماليزيا.

(١) سيد حسين العطاس وأنور عبد الملك

قام كل من سيد حسين العطاس الماليزى وأنور عبد الملك المثقف الماركسى المصرى المقيم بباريس، اللذان ينتميان إلى الجيل نفسه من المثقفين وإلى الموقف النقدى ذاته وإلى مثقفى العالم الثالث، قاما بطرح قضية "الخصوصية الثقافية" التى تتضمن موقفيهما من الإسلام و"الاشتراكية الإسلامية"، والحقيقة أن هذه الخصوصية فى جوهرها ذات علاقة بحركة العودة إلى "الأصالة" والتحقق الثقافى؛ ولعل نظرة عن كثب لهذين المثقفين تمدنا بملمح عن التواصل فى الأفكار فيما بينهما، وهما الناطقان باسم فك الارتباط بالاستعمار وتشكيل الهوية والجيل اللاحق من دعاة الأسلمة.

تحتل أعمال سيد حسين العطاس مكانة بارزة عند كل المهتمين بعلم الاجتماع المعاصر فى آسيا، وهو معروف ليس باعتباره أحد مؤسسى البحث العلمى الاجتماعى فى ذلك الجزء من العالم فحسب، ولكن أيضا لكونه يمثل جيل مرحلة ما بعد الاستقلال من مثقفى العالم الثالث الذين يثيرون قضايا تدور حول تحرير العقول من الاستعمار ومأزق "العقل الأسير" وإعادة النظر فى أساليب التنمية. ظهر مصطلح تحرير الأنثروبولوچيا نتيجة لأزمة العلوم الاجتماعية الغربية الناتجة عن الصراع من أجل القومية، ومع ذلك شهدت مرحلة ما بعد الاستعمار استمرار ما أطلق عليه آتال Atal "الاستعمار الأكاديمى" الذى بدأ فى الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى[٥]. استخدام العطاس وعبد الملك مصطلح " الإبداعية الباطنية " النابعة من داخل ومن صميم المجتمع القومى والإقليمى، ومع ذلك فقد فهم هذا المصطلح كتعبير عن المزج بين الثقافات الغربية وغير الغربية. وكنتيجة للجدل حول الاستشراق فى السبعينيات ظهرت فى الأنثربولوچيا فكرة تأصيل العلوم الاجتماعية والحلول المحلية فى مواجهة العلوم

الاجتماعية كموقف أيديولوچى، وكان الهدف هو إثارة الانتقادات ضد غرس واستزرا ع العلوم الاجتماعية وضد العلوم الاجتماعية الأمريكية والرأسمالية بشكل عام. ويبدو أن الجدل حول تأصيل العلوم الاجتماعية "كمقابل للإبداعية الباطنية" - قد اتخذ بعدا أكثر تعقيدا فيما يتعلق بالقطيعة بين الشرق والغرب.

يشير العطاس إلى تكوين ثقافة "باطنية" بالتحديث الشامل لمجتمعات جنوب شرق آسيا؛ والمقصود بالإبداعية "الباطنية" هو ضرورة أن ينطلق هذا الإبداع من الثقافة القومية المحلية، كذلك فإن استيعاب الأفكار النابعة من المصادر الخارجية النشأة والضرورية للجهد الفكرى يعتبر جزءا من النشاط الإبداعى الباطنى[٦]؛ ولم يكن من قبيل المصادفة أن تمتد أبحاث العطاس لتشمل صراع المثقفين الهنود إبان اضطراب مرحلة ما بعد الاستعمار[٧]. لاقت كتاباته استقبالا حذرا فى اليابان، كما يشهد المجلد الذى حرره أنور عبد الملك[٨] على حجم انشغال عقول المثقفين المصريين والهنود والماليزيين، الذين كانوا يكافحون من أجل الاعتراف بهم و الحصول على "مساحة" فى المجال الفكرى الدولى الأكثر اتساعا للإنتاج المعرفى الاجتماعى ؛ ومن المؤكد أن اليابان قدمت نموذجا مدهشا للتحديث لكثير من مثقفى العالم الثالث، كما كان كل من عبد الملك والعطاس يكن إعجابا شديدا بالتجربة اليابانية ورغبة شديدة فى دراسة ذلك المجتمع وقد دعى كلاهما لزيارتها، وكان من الطبيعى أن يشيرا فى أعمالهما إلى تلك التجربة. من ناحية أخرى نجد أن أفكار عبد الملك مدينة بالكثير للتراث الماركسى بينما توجهات العطاس الأيديولوچية الباكرة توليفة من الاشتراكية وأيديولوچية جماعة الإخوان المسلمين المصرية.

تبدو "الخصوصية الثقافية" لهذا الجيل أكثر ميلا نحو الفكر القومى منها نحو الفكر الإسلامى، ومع ذلك انتهت "خصوصية" عبد الملك إلى أن تصبح دفاعا عن النزعة الإسلامية المعاصرة. قدم عبد الملك فكرة النهج الحضارى لقضية الإسلام السياسى؛ وفى مقال نشره فى ١٩٨٢، أى بعد نجاح الثورة الإيرانية بثلاث سنوات، حَوَّل لغته لتشمل الإسلام، وتحدث عن "القطاع التقدمى" من الجماهير الشعبية[٩] وربط ما أسماه "بالنهج الحضارى للإسلام" بالإسلام السياسى، قائلا إنه يشمل كل تراث الحضارة

المصرية[١٠] والحقيقة أن كلا من العطاس وعبد الملك يشتركان فى قضية الخصوصية التى طرحت فى الثمانينيات. يتحدث العطاس فى الواقع عن النشاط الإبداعى الثقافى "الباطنى"، ولكن عبد الملك "المسيحى بالمصادفة" كما يصفه نزيه أيوب، أصبح موقفه فى السنوات الأخيرة أكثر ميلاً نحو قضية خصوصية الإسلام[١١]، والتفاعل الحضارى بين الثقافات عنده يأخذ شكل المواجهة ؛ كما أن فهمه للحضارات وبخاصة بعد نجاح الثورة الإيرانية تقلص إلى الجوهر الدينى، وللمفارقة فإن تلك هى النقطة نفسها التى انتقدها فى كتاباته عن الاستشراق فى أوائل الستينيات.

"تعد المسيحية الفلسفة المهيمنة فى الغرب؛ وكذلك البوذية بصورة أساسية فى آسيا؛ أما الإسلام وحده فهو الذى يمتزج بحضارات عصرنا وثقافاته؛ ومن هنا تنبع فعالية تأثيره كما رأينا خلال القرنين الأخيرين[١٢].

كان صادق جلال العظم هو أول من تحدث عن "مقلوب الاستشراق " فى موقف أنور عبد الملك وكان حديثه أكثر من مجرد دعابة، حيث كان عبد الملك هو أول من طرح نظرية الماهوية وانحيازات حركة الاستشراق الغربية فى ١٩٦٣، وكانت مبالغته عن روحانية الشرق و"الخصوصية الشرقية" والروحانية السحرية هى ما لجأ إليه واستخدمه دعاة الأسلمة فى الثمانينيات؛ كما يمكن النظر إلى "مشروع الأسلمة" باعتباره رؤية مشوهة "للخصوصية الثقافية" واستمرارية للخطاب نفسه ولكن بلغة التسعينيات.

من جهة أخرى فإن النشاط الإبداعى الثقافى "الباطنى" فى السبعينيات كان يعنى أن الماركسة والبوذية والنمط الآسيوى فى الإنتاج يمكن استخدام مفاهيمها لتحليل تخلف المجتمعات الآسيوية[١٣]، وترجم مفهوم الإبداع "الباطنى" على أنه نشاط إبداعى معتمد على ذاته، أى أنه النشاط الإبداعى الذى يعارض الاستشراق والمجلوبية[١٤]؛ ويشير عبد الملك إلى عدة حضارات احتفظت "بخصوصيتها"[١٥]، كما تم إلقاء الضوء على التقاليد والتراث العلمى والفكر الفلسفى المتنوع للهند واليابان والصين، وذلك فى المجلد الذى وضعه عبد الملك وأمارنا باندايا Amar Pandeya Nath وعبرا فيه عن ديناميكية الخصوصية و الكونية على النحو التالى:

> إن إيجاد عمل واحد يتناول كل مجالات المشكلة العلمية لمشروعنا، ومفهوم الخصوصية أمر يمثل فى حد ذاته مشكلة، لذا سيكون من الأنسب إيجاد نظرية صالحة كونيا عن الخصوصية، تنبع من (وتقوم على) الحضارات الكبرى والمجالات الثقافية - القومية فى العالم(١٦).

وبالنسبة للطلاب المهتمين بدراسة " العولمة " يمكن القول أن هذه الفكرة كانت موجودة وفاعلة على مستوى التفاعل الفكرى بين الجنوب والجنوب فى فترة الخمسينيات والستينيات؛ وبعبارة أخرى فإن لغة واهتمام هذا الجيل من المثقفين قد كشفت عن خصائص وهموم متشابهة، فقد اهتم العطاس بكيفية خلق توليفات بين "الخصوصيات الثقافية"، وفى حالة الهند يعنى ذلك خلط "التراث الآسيوى" بالاشتراكية، كما حاول الماركسى الهندى چاياپراكاش نارايان Jayaprakash Narayan، وبينما كان العطاس يتبنى خطابا عاما عن الأدوات المنهجية فى البحث الاجتماعى ويكشف عن فهم بدهى لأهمية علم الاجتماع الغربى، كان كذلك يناضل ضد احتكار الغرب للمعرفة. يقول:

> يتمثل المجهود المبذول فى تأسيس مفاهيم جديدة لدراسة مجتمعات جنوب شرق آسيا فى الاستمرار فى التطبيق الأصيل للعلوم الاجتماعية، فالمفهوم العام المجرد عن العلوم الاجتماعية الحديثة التى تطورت فى الغرب، ينبغى ألا يتم تطبيقه أوتوماتيكيا على المجتمعات غير الغربية(١٧).

(٢)

فى مقاله عن "طرح ڤيبر وجنوب شرق آسيا"، قدم العطاس قراءة قيمة لماكس ڤيبر وإمكانية تطبيق فرضياته على جنوب شرق آسيا، كما حلل وجهات نظر مختلف الدراسين الغربيين الذين قاموا بمناقشة تحليل ڤيبر التعليلى لنشوء الرأسمالية، الذى ساده المضمون الدينى والزهد الباطنى إلى حد التمخض عن نمط محدد للشخصية؛

كما قام بنقد تطبيق بيللا Bella لأطروحات ڤيبر عن اليابان، كما يقال إنه استطاع فرز نقاد ڤيبر. نوقشت أطروحات ڤيبر فى ضوء التاريخ الآسيوى، وعلى وجه الخصوص فى الهند والصين. كان من رأى ڤيبر أن الرأسمالية لم تستطع أن تنمو بمعزل عن هاتين الحضارتين بسبب تأثير الدين ولكن العطاس تحدى هذا الموقف بمحاولته "التسليم بافتراض إمكانية نشوء روح رأسمالية عصرية من داخل آسيا نفسها[١٨]، وقدم العطاس أمثلة من مقدم الإسلام إلى جنوب شرق آسيا بالإشارة إلى "الصلة المتبادلة والتلازم بين الإسلام والتجارة"[١٩]، كما لفت النظر إلى أن دور التجار العرب وصغار رجال الصناعة قبل الحرب العالمية الثانية فى إظهار الروح الرأسمالية كان مصحوبا بزهد دينى داخلى[٢٠]، وقدم أيضاً أمثلة عن تطبيق بعض الدارسين الآسيويين مثل د. م. چى كوك D. M. G. Koch لتعليلية فيبر للدين وللنشاطات الاقتصادية على حالة الحزب الإسلامى الإندونيسى[٢١] ساريكات Sarekat، كما ناقش أعمال شريك Schrieke وڤان لير Van Leur اللذين أخذا عن ڤيبر وطبقا بعض ملاحظاته على جنوب شرق آسيا، واختتم العطاس دراسته بالقول:

> إذا كانت الروح الرأسمالية مرتبطة على هذا النحو الوثيق بالتوجه الدينى، فإن فى مقدورنا أن نتوقع أسلوبا موحدا للتعبير بين المسلمين من مختلف المدارس العامة والاهتمامات الروحية؛ ومن الواضح أن الأمر الحاسم هنا ليس الدين وإنما عوامل أخرى مختلفة. إن العوامل التى أطلقت الروح الرأسمالية بين المسلمين والعرب والمسلمين الهنود، والمسلمين فى أقاليم مينانجباو وآتشيه وبوجى، وبين المسلمين الصينيين أيضا، من الواضح أن هذه العوامل لابد من أن تكون نابعة من أصول غير دينية[٢٢].

وفى كتابه: "المثقفون والمجتمعات النامية"[٢٣] كشف العطاس عن فكرة "البيباليزم" "Bebalism" والكلمة مشتقة من "Bebal" الملايوية ومعناها البليد أو الغبى كما تعنى الجهل والعناد، ولكنها تشير إلى أسلوب فى التفكير فى المجتمعات النامية. يتسم تناول العطاس لأسلوب اللامبالاة فى رؤية العالم العلمى بنظرة مريرة، وهو يعرض إشكالية

فك ارتباط المعرفة بالاستعمار، ويضع الميول والأحكام المتحيزة التى تبنتها الثقافة الاستعمارية ضد السكان المحليين موضع المساءلة ؛ ومن الواضح أن القضية المحورية هنا هى فضح الأيديولوچية الإمپريالية. ويكشف لنا العطاس بتحليله ونقده لشخصية رافلز Raffles مؤسس سنغافورة الحديثة أنه كان أبعد ما يكون عن المندوب الاستعمارى الإنسانى، ويبين من خلال الأساليب الاجتماعية أن (رافلز) كان سياسيا تقدميا فى فهمه للاستعمار الغربى باعتباره جهدا شاملا من الأوروبى لتحويل المجتمعات الأخرى لمصلحتها. كان مفهوم "الأيديولوچية الشاملة" للاستعمار واضحا عند رافلز[٢٤].

(٣)

إن كتابات العطاس عن الإسلام، وعن الإسلام والاشتراكية[٢٥]، وعن الاستعمار والفساد[٢٦] وعن مشكلة المكانة الاجتماعية التى تحققها الوظيفة الرسمية أو المنصب بالنسبة للملايويين، كلها كتابات جديرة بالاهتمام، فهو يرصد استمرارية ما للماضى فى النسق القيمى للمجتمع الملايوى؛ فبينما شهدت بعض الوظائف انحسارا لهيبتها اختفت بعض الوظائف تماما؛ اختفى العبيد والمحاربون الفرديون التابعون للحكام، واختفت حاشية البلاط، كما شهدت وظائف المعالجين بالسحر والطبابة انحسارا، وارتبط ذلك كله بعملية تحديث الملايو ولذلك احتل الموظفون العموميون المكانة التى كانت تحتلها طبقة المحاربين[٢٧]. وتمتد ملاحظات العطاس المفصلة لتشمل استمرار ثقافة البوموه Bomoh (القوة السحرية) بين الصفوف العليا من الطبقة الملكية فى ماليزيا، وتستحق هذه الملاحظات الجوهرية أن نوليها اهتماما دقيقا[٢٨]. وفى محاولته وضع نظرية خاصة بالفساد، حرص على الكشف عن انتشاره بالرغم من تفاوت التفاصيل المحددة له فى كل بلد على حدة، كما قدم أمثلة حية من أمريكا اللاتينية وآسيا والهند ؛ وربط هذه الظاهرة بنظرية مارسيل موس Marcel Mauss عن الهبة (الرشوة)، وكيف أن هذه العادة تمارس بشكل سرى فى مختلف بلدان العالم الثالث، وبالنسبة للمهتمين بأسلوب تناول الإسلام عبر التاريخ، يقدم العطاس أمثلة من المراحل المتأخرة

فى الإسلام عندما كان العلماء الذين يريدون الحفاظ على نزاهتهم يأنفون منصب القاضى[٢٩]، كما يذكر حالة الأفريقى عثمان دان فوديو **Uthman dan Fodio** الذى هاجم الممارسات الفاسدة وعادة تقديم الهدايا.

تناول العطاس[٣٠] موضوع الاستشراق (مثل أنور عبد الملك)[٣١]، والانحيازات الغربية فى دراسة المجتمعات الآسيوية والمسلمة[٣٢]، وذلك قبل ظهور عمل إدوارد سعيد "الاستشراق"، ولم يكن من قبيل المصادفة أن يشير إدوارد سعيد فى كتابة "الثقافة والإمبريالية" إلى التشابه الأيديولوچى الصريح فى إثارة القضايا نفسها بين العطاس وغيره من مثقفى العالم الثالث[٣٣]، وحلل سعيد عمل العطاس "خرافة ابن البلد الكسول" كفعل انتقادى للاستشراق فى مرحلة ما بعد الاستعار، حيث يصبح "ابن البلد الكسول" اختراعا استعماريا[٣٤].

فى هذا الكتاب "خرافة ابن البلد الكسول" يكشف العطاس كيف أثرت النظرة العرقية المنحازة بالقدر نفسه فى المدركات الأصلية للملايويين[٣٥]، وهذا العمل يمثل تحديا لأفكار الداروينية الاجتماعية عند مهاتير محمد، التى تربط التخلف بالعرق كما فى حالة الملايو على وجه الخصوص[٣٦]؛ فمهاتير هو صاحب فكرة أن الملايويين أقل من الصينيين بالوراثة. كما يعارض العطاس رؤية مهاتير بأن تخلف الملايو الاقتصادى يرجع إلى خرافة ابن البلد الكسول[٣٧]، ويتناول مثل تلك المقولات النمطية التى ترى أن الملايويين قدريون ويجهلون قيمة الوقت، وفى نقده لإصدارات "أومنو" مثل كتاب الثورة الفكرية (**Revolusi Mental**) يكشف كيف أعاد الملايويون بأنفسهم صياغة الأفكار النمطية والاستعمارية عن تخلفهم، وكيف أن هذه الرؤية المحلية للتخلف أكثر ضراوة وانحيازا من أى تحليل بريطانى للمجتمعات تحت الاحتلال[٣٨]، ومن مميزاته أنه كشف عن التناقضات الداخلية فى المجتمع الملايوى ورفض الحكومة تحمل أى مسئولية لتحسين الظروف الاجتماعية، كما يمتد نقده لعدم القيام بأى تحليل شامل لآلية النظام الرأسمالى.

العطاس يضع قضية فهم الغرب للموضوعية موضع المساءلة والبحث، إذ يبدو أن المتخصصين فى آسيا يقيمون صلة وثيقة بين "الموضوعية" وكون الباحث "غريبا"

عن ميدان البحث لكي يضعفوا الثقة في "الوطني" عندما يقوم بدراسة مجتمعه[٣٩]. العطاس يفهم العلم على نحو وضعي، وإدراكه له يعتبر إيجابيا؛ فبرغم أن العلم والتكنولوجيا قد تطورا في الغرب يراهما العطاس عالميان، فالعلم انتقل وانتشر في كل أنحاء العالم، أي أنه ليس حكرا على أحد، بينما هناك بعض جوانب الثقافة مثل السحر من المستحيل تحديثها. من ناحية أخرى يبدي العطاس تحفظات تجاه دعاة الأسلمة[٤٠] فهو يرفض إضفاء أي شرعية علمية على أسلمة أي مجال من مجالات المعرفة سواء كان هذا المجال من مجالات العلوم البحتة أو العلوم الاجتماعية؛ ويصف الجدل الدائر حول هذه القضية بأنه مجرد صراع سياسي أشعله جيل أصغر من الأكاديميين الذين يبحثون عن مساحة لهم في سوق العمل الأكاديمية[٤١] بعبارة أخرى، بينما قد تبدو الأسلمة وكأنها تتحدث عن إعطاء أساس علمي للدين (وهو مسعى قد يكون مشروعا)، فإنها في الواقع تستدرج العلم إلى فخ "تديينه". يتخذ العطاس موقفا نقديا من سيد حسين نصر بالقدر نفسه الذي يتخذه من التلاعب الأيديولوچي ومن فشل مثقفي العالم الثالث في إيجاد "أسلوب تحليلي مستقل للأنماط الحالية"[٤٢]، وينبع نقده لنصر من حقيقة ارتباط الأخير القوي بنظام الشاه، أكثر مما ينبع من كتاباته حول أسلمة المعرفة والاقتباس التالي عنه يوضح ذلك:

> يتطلب الخلط والتضارب والسذاجة الموجودة في كتابات سيد حسين نصر العديدة تناولا منفصلا ليس هذا مجاله، وأحد آرائه التي تتطلب قدرا كبيرا من السذاجة من جانبي هو أن الملكية ليست مؤسسة علمانية وأنها كانت مرتبطة دائما بالحق الإلهي، وأنا أفترض أن شاه إيران يعتبر في نظر سيد حسين نصر تجسيدا للحق الإلهي، كما أجد من الصعوبة بمكان كذلك أن أحصي عدد الأنبياء الذين أرسلهم الله إلى البشر. سيد حسين نصر يقترح الرقم ١٢٤٠٠٠، فكيف توصل إليه لم يخبرنا بذلك أحد، لكن المؤكد أنه ليس القرآن[٤٣].

من المؤكد أن عمل سيد حسين العطاس يمثل أهمية كبيرة للمهتمين بالمقارنة بين ثقافة مرحلة ما بعد الاستعمار فى كل من الشرق الأوسط وفى جنوب شرق آسيا، وسأحاول هنا أن أرفق تحليلا لكتابات العطاس الباكرة، وعلى الأخص فى العدد الشهرى من جريدة "الإسلام التقدمى" التى كانت تصدر فى هولندا أثناء فترة دراسته هناك، إلى جانب كتاباته التى ظهرت فيما بعد، والحقيقة أن أحدا لم يقم بدراسة هذه الجريدة التى قد يفسر لنا صدورها فى هولندا لماذا كانت الإنجليزية هى لغة التواصل.

٤- الإسلام التقدمى

"جريدة الإسلام التقدمي" (١٩٥٤-١٩٥٥) هى المعبر عن توجهات العطاس الإسلامية الباكرة فى مقتبل العمر أثناء فترة دراسته فى هولندا[٤٤]، وهى مرحلة مهمة لأنها كانت سنوات النشاط التى اكتمل فيها تكوينه كشاب يكافح من أجل اكتساب المعرفة فى الغرب والحفاظ على "إسلاميته" فى الوقت نفسه؛ كما تعكس اهتمام جيل كامل من الشباب الإندونيسى فى ذلك الوقت كان يدرك أن الكفاح من أجل الاستقلال والعدالة الاجتماعية مرتبط بإعادة تأكيد الهوية الدينية، وعلينا أن نتذكر تلك السنوات وكانت هى الفترة نفسها التى دارت فيها المفاوضات من جانب الاتحاد الفيدرالى للملايو لنيل الاستقلال عن الحكم البريطانى؛ وبينما كانت إندونيسيا سوكارنو منهمكة فى نضال ما بعد الاستقلال من أجل بناء دولة أمة حديثة وبناء نظام نيابى إسلامى، كانت فكرة الدولة الإسلامية حاضرة بقوة فى الجدل حول المثياق، وكان المدافعون عن الإسلام يصارعون أيديولوجيات كانت تتهدد الغرب فى ذلك الحين وهى القومية والشيوعية على وجد التحديد؛ وينبغى ألا ننسى أيضا ذلك النفوذ القوى للأحزاب الشيوعية فى العديد من دول جنوب شرق آسيا فى ذلك الوقت. كان بعض المراقبين يرى إمكانية أن يصبح الإسلام ورقة فى يد الغرب يلعب بها فى مواجهه الشيوعية، وكان الشيوعيون الأمريكيون والروس يتنافسون لمد نفوذها على الزعماء والمثقفين المسلمين فى العالم الثالث[٤٥]، فعلى سبيل المثال قام حاج عمر تجوكرومينوتو Haji Omar Tjokroaminoto

زعيم الحركة الإسلامية الإندونيسية Sarekat Islam بتأليف كتاب عن الإسلام والاشتراكية عام ١٩٢٤ من أجل مواجهة النفوذ الشيوعى الذى كان يتسرب إلى الحركة الإسلامية(٤٦)، كما حافظ جيل المثقفين من أمثال العطاس ومحمد نظير(٤٧) على علاقات صداقة مع الشيوعيين عبر علاقات صداقة أخرى، لكنهم مع مرور الزمن أصبحوا معادين لهم، ومع الوقت أصبح العطاس على وجه الخصوص معاديا للشيوعيين.

ظهرت "الإسلام التقدمى" فى البداية كمطبوعة شهرية مكرسة لتنمية المعرفة بالإسلام وكانت مكرسة لتقديم المعرفة حول "الإسلام والفكر الحديث"، وجاء فى افتتاحيتها:

> هذه المطبوعة الشهرية، التى أطلقنا عليها اسم "الإسلام التقدمى"، هى محصلة لمحاولة صوغ رؤية جادة عن طبيعة الإسلام وعلاقته بالفكر الحديث، وستكون حالة الشعب المسلم، وطبيعة الدين الإسلامى وتأثير الفكر الغربى على المجتمعات الشرقية هى الاهتمام الأساسى لهذه المطبوعة الشهرية.

ظهر العدد الأول فى أغسطس ١٩٥٤ والعدد الأخير فى ديسمبر ١٩٥٥، وكان سيد حسين العطاس هو الذى يكتب مقالاتها الافتتاحية: استمرت الإسلام التقدمى بدعم من محمد نظير رئيس الوزراء الإندونيسى آنذاك، وفيما بعد استمر العطاس فى التعاون مع نظير، وعلى وجه التحديد فى باندونج عام ١٩٥٧، حيث كان يجمع بينهما الكثير من الأفكار المشتركة، وبينما كانت "الإسلام التقدمى" تتلقى دعما ماليا من المؤيدين والمشتركين فى مناطق مختلفة من العالم، فإن قصر عمرها يرجع إلى نقص التمويل.

تقدم الإسلام التقدمى الكثير عن الرؤى الثقافية المتبادلة بين الشرق والغرب، فمن ناحية حاولت عدة مقالات أن تستكشف الثقافة والحضارة الغربية وجوانبها التفاعلية، وعلى المستوى الآخر صورت الأممية الإسلامية فى أوروبا الخمسينيات، وكانت المطبوعة

هى النسخة الإنجليزية المقلدة من مجلة "المنار" المصرية التى كان يصدرها محمد عبده ورشيد رضا فى ١٨٩٨ (توقفت عام ١٩٣٦). كانت المنار تهدف إلى نشر أخبار من أنحاء العالم الإسلامى، ومثلها كانت "الإسلام التقدمى" تحتوى على كثير من المقالات عن العلاقات بين الدول الإسلامية مع أخبار مختلفة. كانت مراجعة نظير لكتاب هنرى پيرين "Henri Pirenne Pirenne" محمد وشارلمان (Charlemagne) (رغم قدمه الآن) مثالا واضحا على اهتمام نظير فى بدايات مرحلة ما بعد الاستعمار فى إلقاء الضوء على التفاعل بين الغرب والعالم الإسلامى. كما أن استخدامه أطروحات پيرين حول الغزو الروحى الإسلامى العربى للإمبراطورية الرومانية، فى مقابل فتحها بحد السيف من جانب الألمان لمهاجمة س. سنوك هرجرونچ Hurgronje المتخصص الشهير فى الإسلام فى إندونيسيا أمر مثير للانتباه.

> يمكننا أن نعبر عن أنفسنا بقدر قليل من الفكاهة كما فعل الپروفيسور سنوك هرجرونچ بحقنا فى كتابه "هولندا والإسلام" وسوف نقول لهم: إن المسيحية لديها شعار: "أكرز بالإيمان فى جميع الأمم"، لكن هذا لا يكفيهم. فما طمحوا إليه حقيقة هو أنه بعد انتشار الكرازة ستأتى السيادة الحقيقية؛ فليس من الضرورى لنا أن ننظر إلى روما، للنظر إلى ما حدث فى سلاويزى الوسطى Sulawesi، بين المبشرين (البروتستانت) نجد اسم السيدة هوفمان – ستوك Hofman Stolk، معروفا، وتعتبر مع زوجها من أنشط العاملين على نشر الإيمان المسيحى، وعلى تهدئة وسلام هذه المناطق بنفس القدر.

والحقيقة أن مقالات عديدة ناقشت سوء الفهم الحادث فى العلاقات المتبادلة بين الشرق والغرب، وهناك أيضا مقالان قصيران كتبهما نظير، أحدهما عن ابن مسكويه Maskawiyya، الفيلسوف والمؤرخ لإسلام ما بين القرنين الخامس والحادى عشر الذى يقارنه نظير بشوپنهاور Schopenhauer، والآخر عن حياة الغزالى؛ وهما يكشفان عن اهتمام نظير بالتراث الإسلامى فهو يشبِّه الغزالى بديڤيد هيوم David hume (١٧١١ – ١٧٧٦م)

والفيلسوفان، حسب محمد نظير، تفاعلا ضد الاتجاهات الفلسفية السائدة وكان كلاهما يرى أن المعتقدات والإيمان الثابت تستقر فى الأحاسيس والعواطف.

محمد هاتا Moh. Hatta، ومحمد رويم Moh. Roem مثالان جيدان آخران على السياسيين الإندونيسيين البارزين ونموذجان للأصوات التى عكفت على الإسلام فى إندونيسيا بعد الاستقلال، إندونيسيا عندما كانت تناضل من أجل الديمقراطية كأيديولوجية للدولة. وطبقا للعطاس فإن "هاتا Hatta ونظير Natsir ورويم Roem" يمثلون كلهم وجهة النظر الإسلامية، وهم يختلفون جذرياً عن جماعة الإخوان المسلمين فى مصر[٤٨]، حيث يواصلون الحوار مع المسيحيين، وكانوا أكثر تسامحا وديمقراطية. أصبح نظير فى مرحلة متأخرة من حياته ونتيجة لحظر حزب ماسچومى فى إندونيسيا أكثر ميلا لتعميق اتصاله بالمملكة العربية بالسعودية من خلال رابطة العالم الإسلامى وأنشطة الدعوة.

وقد يجد المتخصص فى علم الاجتماع من الغريب أن عمل العطاس الباكر يركز على تقديم حياة وعمل كارل مانهايم Mannheim مثلما يقدم ابن خلدون، كما أن محاولة مزج أفكار المؤرخ العربى البارز بالنظرية الاجتماعية الغربية أمر جدير بالاهتمام، فالعطاس يقدم لنا ملخصا لأعمال مانهايم الرئيسية وبالتحديد:

"الإنسان والمجتمع فى عصر إعادة البناء"، و "تشخيص لعصرنا"، والأيديولوچيا واليوتوبيا". كما صدرت الكثير من الكتابات مؤخرا عن ابن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع والتاريخ[٤٩] كما كانت هناك عودة إلى الاهتمام بعلم الاجتماع فى أعمال ابن خلدون[٥٠] منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وكذلك بالدراسات الرائدة لكامل عياد وفرانز روزنتال Franz Rosenthal، ومن المهم أن نذكر كيف انتبه بالفعل طالب إندونيسى من أصل عربى فى هولندا فى الخمسينيات – هو سيد حسين العطاس[٥١] – إلى أهمية ابن خلدون فى علم الاجتماع.

زار العطاس القاهرة مرتين، ويتذكر زيارته لمنزل طه حسين[٥٢] فى ١٩٥٢، وكان يريد أن يتحاور معه حول إمكانية اعتبار ابن خلدون مؤسسا لعلم الاجتماع الحديث،

فقد كان يعتقد أنه طه حسين أكثر ميلا إلى إبراز قيمة ابن خلدون كمؤرخ، وكان العطاس، الشاب حينذاك يرى طه حسين شخصية متغربنة تماما، وهى الفكرة التى سرعان ما تلاشت بعد أن قرأ كتابه "الفتنة الكبرى". كتب العطاس مقالا بعنوان "الموضوعية وكتابة التاريخ" عن مفهوم التاريخ عند الغزالى وابن خلدون وإقبال وغيرهم من المؤرخين، ناقش فيه الفكرة القائلة بأن ابن خلدون كان أول من قدم فكرة الكتابة الشاملة والموضوعية للتاريخ، وغيرها من النظريات، ويمكن أن نرى كيف يمزج العطاس المعرفة الغربية بالإسلام عن طريق إجراء مقارنات مع مؤرخين آخرين مثل أرنولد توينبى، وكارل ماركس ومحمد إقبال. إن تنوع الموضوعات فى جريدة الإسلام التقدمى، ووجهات النظر الإسلامية المختلفة، من الشعر الفارسى إلى الأحزاب الدينية فى أوروبا الغربية (كتبها رجل دين هولندى)، إلى التعليم فى المجتمع الإسلامى وإعادة بناء الشريعة الإسلامية، ومعلومات عن الإسلام فى بورما وباكستان والحركة الإسلامية الإندونيسية واتحاد العمال الإسلامى بإندونيسيا، والثورة الروسية(٥٣)، أو المعلومات الثرية والمثيرة التى قدمها أحد النواب يدعى أ.م. عزيز عن نفى عرابى باشا إلى سيلان، كل هذا التنوع إنما يصور لنا عالمية الإسلام فى الخمسينيات.

استقبل مسلمو سيلان أحمد عرابى استقبالا حافلا كزعيم إسلامى موقر، وقد علمنا فى كاندى Kandy أن عرابى كان يحظى بشعبية وقبول حتى إن أهل البلاد لبسوا الطربوش مثله رمزا لتضامنهم معه، كما أن عرابى كان ينصحهم ويحثهم على التعليم الحديث لأبناء البلاد، ويؤكد المقال تأثير عرابى فى إصلاح التعليم فى "كاندى"، وعلى الأخص تعليم اللغة الإنجليزية والعبادات؛ وأسس سيدى ليبى Liebbe "المدرسة الزاهرة" فى عام ١٨٩٢ تحت رعاية عرابى باشا الذى اختار لها هذا الاسم، وحصلت على دعم المسلمين فى كولومبو، وأصبحت هذه المدرسة فيما بعد "زاهيرا كوليدج".

ويكشف مقال "الحركة العمالية الإسلامية فى إندونيسيا" عن أن هذه الحركة تأسست فى عام ١٩٤٧، كقسم من حزب ماسچومى Masjumi ولكنها انفصلت عنه بعد عام واحد. عند كتابة المقال كان عدد أعضاء هذه الحركة قد وصل إلى ١٨٠,٠٠٠ عضوا،

ومن المثير للاهتمام أن العمل الجماهيرى وليس الثورة كشكل للتغيير الاجتماعى كان هو المطروح:

> إن العمل الجماهيرى الذى ننادى به لا يعنى الثورة الاجتماعية أو العنف بالضرورة، حتى نقوم بقتل بعضنا البعض، فالإجراءات تتخذ عن طريق وسائل قانونية لدفع البرلمان ليقوم بتفعيل القوانين التى تنظم الأمن الاجتماعى والوظيفى والسلام الصناعى.. إلخ.

لم يكن كل الكتاب الذين ينشرون فى الجريدة ينتهجون خطا فكريا متجانسا، ولكن الاهتمام العام بالتاريخ والدين واضح فى ملخص حديث توينبى Toynbee، والحقيقة أن مقال سيد أبو الأعلى المودودى عن النظام السياسى فى الإسلام يختلف عن رؤية محمد نصر؛ وقد كتب محمد رويم Roem أحد أعضاء حزب ماسچومى Masjumi فى ذلك الوقت ضد فصل الدين عن الدولة[٥٤]، كما تكشف إحدى القراءات الممكنة لبعض المقالات المنشورة فى "الإسلام التقدمى" عن محاولة إحلال إطار عمل إسلامى محل الحداثة الغربية من أجل التكوين القومى وبناء الدولة.

إن قضية محاولة إضفاء الصفة العلمية على الإسلام، ورفض نظرية النشوء والارتقاء منذ البداية، ثم استخدامها من أجل وضع تفسير علمى للقرآن، كل ذلك يعود إلى جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده اللذين اهتما بإحياء العقلانية وبخلق طبقة جديدة من العلماء، من هنا يمكن اعتبار موضوعات الدين والعلم[٥٥] ونظرية النشوء والارتقاء[٥٦] استمرارا لهذا الاهتمام.

فى مقاله الافتتاحى بعنوان "بعض مشكلات القيادة فى المجتمع الإسلامى" (المجلد الأول، عدد ٦ جمادى الأولى ١٣٧٤هـ - يناير ١٩٥٥) يحدد العطاس ثنائية بين أشكال المعرفة المختلفة والمتناقضة التى قد تؤدى إلى صدام بين العلماء المتشددين والمسلمين الحداثيين، وينتقد كلا المعسكرين، فالعلماء يفتقرون إلى المعرفة بالعلم الحديث واللغات الغربية، بينما يميل المسلمون الحداثيون إلى فهم الدين باعتباره شأنًا شخصيًا.

عند الحديث عن علماء الدين لا يمكن أن نهمل الإشارة إلى مقالتين مهمتين كتبهما الفيلسوف المصرى البارز عثمان أمين عن النزعة الإنسانية عند محمد عبده(٥٧)، المقال الأول يلقى الضوء على حياة وعمل محمد عبده ويصف أزمته الداخلية أثناء دراسته فى الأزهر، ويقدم عرضا شيقا لسيرته الشخصية وعلاقته بجمال الدين الأفغانى، ثم نفيه إلى سوريا وإقامته المؤقتة فى باريس، كما يركز على اهتمامه بالمنطق الذى أخذه عن أرسطو كما شرحه ابن رشد، ويصور محمد عبده باعتباره عالما يحمل روحا علمية ويتمتع بسمات أخلاقية رفيعة، دافع بكل ما يمتلك من شجاعة عن "تحرير الإنسان لنفسه من عبودية التقليد ومن كافة أشكال الرضوخ الأعمى لأى سلطة.. عالم ناقد للمجتمع الإسلامى وإصلاحى إنسانى يضاهى روسو **Rousseau**، عالم شمولى المعرفة". هاتان المقالتان الباكرتان عن محمد عبده مازالتا تحظيان بأهمية بارزة رغم كونهما قد كتبتا فى الخمسينيات وقبل وقت طويل من ظهور عمل ألبرت حورانى **Hourani Albert** المهم عن عصر الليبرالية المصرية(٥٨)، وقبل ظهور "الأصول الفكرية للفكر القومى المصرى" لأحمد جمال محمد(٥٩). كان العطاس يعرف عثمان أمين معرفة شخصية وكانت بينهما مراسلات، كما التقاه عدة مرات فى هولندا ومرة فى مصر عندما جاء العطاس ليحاضر فى جامعات مصرية مختلفة.

وللعطاس علاقات مع الشرق الأوسط، ففى عام ١٩٥٢ أقام مؤقتا لمدة أربعة أشهر فى بغداد وطهران بعد تخرجه فى جامعة أمستردام، لعمل دراسة ميدانية حول "فهم المشكلات الاجتماعية السائدة بين النخب الرئيسية فى إيران والعراق"؛ وكما حاول دراسة مفاهيم الحكم بين ثلاث مجموعات: القيادات العمالية والقيادات الدينية والقيادات السياسية. كان قبل ذلك فى عام ١٩٥٠ قد قام برحلة قصيرة من هولندا إلى الجزائر حيث اتصل هناك بالشيخ بشير إبراهيم، الزعيم الذى أسس اتحاد العلماء، والمسالى حاج **Messali Hajj** الذى كان محدد الإقامة بمنزله، وربما كان لقاؤه بأحمد بن بيللا فى جاكرتا فى أواخر الأربعينيات وتأثره الشديد بشخصيته هو ما دفعه للسفر إلى الجزائر.

تكشف المقالة التى كتبها حسين العطاس فى ذاك الوقت عن الدولة الإسلامية عن اهتمامات جيل الشباب من الإندونيسيين الذين يريدون دمج الإسلام والفكر القومى حيث كان الإسلام خطوة بخطوة مع الاستقلال. يقول العطاس:

> نجد فى كافة أرجاء العالم الإسلامى تخمرا سياسيا، يزيد زخما كل يوم، فالمسلمون فى المغرب وتونس والجزائر يضغطون من أجل نيل استقلالهم، وهذا الضغط كما نعلم وسيلة لتحقيق هدف. إن تحقيق الاستقلال دون السعى لتأسيس دولة إسلامية فى المناطق التى تسكنها غالبية إسلامية لن يكون بلا معنى فقط، بل إنه يشكل ضررا أيضا على صالح الإسلام والمجتمع بشكل عام بمن فيه من غير المسلمين؛ وهذا هو السبب وراء نضال كافة المنظمات الإسلامية فى إندونيسيا وعبر كافة الوسائل المتاحة أمامها من أجل إقامة دولة إسلامية[٦٠].

ومن ناحية أخرى فإن هذه الدولة الإسلامية المقترحة كان من المفترض أن تكون خالية من الشوفينية والراديكالية:

> الدولة الإسلامية ستكون عدوا لدودا لكل من العنصرية والشوفينية، فلقد أوصى البروفيسور توينبى **Toynbee** بهذه الروح الإسلامية لتكون بمثابة قوة لدحر النزعة العنصرية فى الغرب؛ ولابد من أننا متفقون مع البروفيسور سنوك هرجرونج **Hurgronje** فى أن "غاية الوصول إلى ائتلاف للأجناس البشرية قد تحققت بالفعل فى المجتمعات الإسلامية بأكثر مما تحققت فى أى من المجتمعات الأخرى"[٦١].

كان العطاس مطلعا على كتابات جماعة الإخوان المصرية إلى جانب غيرها من الكتابات الإسلامية الأخرى، كما كان يعرف القيادى الإخوانى المصرى سعيد رمضان؛ وبالرغم من ذلك نجد أن المراجع التى استقى منها تحليلاته المقارنة للحضارات المختلفة فى كتابه "ديمقراطية الإسلام"[٦٢] متأثرة بكل من المفكرين المسلمين والغربيين.

على ضوء ما سبق وبتأمله، يمكن أن نقول إن أهداف وآمال دولة إسلامية، كما عبر عنها العطاس فى افتتاحية المجلد الأول عدد ٣ شهر صفر ١٣٧٤هـ تظل غامضة وغير محددة؛ وربما يرجع ذلك إلى عدم وجود أى نموذج فعلى للدولة الإسلامية فى ذلك الوقت؛ والحقيقة أن العديد من المقالات التى تتناول أهداف الدولة الإسلامية تصر على عدم الفصل بين الدين والدولة، والنقطة الثانية هى تأكيدها كيف أن الإسلام مختلف عن النظام السياسى والثقافى الغربى. العطاس يقول إن فهمه الباكر للدولة الإسلامية كان مختلفا جذريا عن نماذج السودان أو باكستان أو إيران، ويقول إن ما كان يرمى إليه هو إيجاد شكل من أشكال الفلسفة الإسلامية للدولة بدلا من الاستخدام السياسى للشريعة الإسلامية؛ ورغم الاختلاف الجذرى عن أفكار المودودى التى ظهرت فى "الإسلام التقدمى"، نجد العطاس الشاب يقلل من أهمية الدور الذى لعبه الأصوليون فى السياسة فى السبعينيات والثمانينيات.

لم تكن رؤية العطاس السابقة للعالم تشترك مع السياسات العملية الذرائعية للأصوليين المعاصرين، فقد كان يتخيل دولة إسلامية هى بالأحرى قاعدة فلسفية يمكن أن يكون تنظيمها غربياً، واليوم يعترف بأنه قد أغفل التأثير "الأصولى" لسياسات المودودى، ويعترف بقصور تطبيق الشريعة الإسلامية بأسلوب تأديبى، والواقع أن العطاس فى كتاباته الأخيرة ينتقد الإسلاميين وهجومهم الساذج على الغرب "المادى"[٦٣]، ويدرك أن الاستمرار فى عملية الأسلمة يمكن أن يشكل خطرا على العلوم الاجتماعية.

> هناك نمو ملحوظ فى البحث فى مجال العلوم الاجتماعية بالنسبة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية ذات الصلة، إلا أنه من الصعب أن تكون هذه البحوث إسلامية فى توجهها الرئيسى. إن تطوير بحث علمى – اجتماعى إسلامى يمثل إمكانية مأمولة، لكن العوائق كبيرة إذا لم يكن هناك تعاون من جانب السلطة؛ ففى مجتمع يحاول تطبيق القانون الشرعى التقليدى (الحدود)، لن تكون الدراسة السوسيولوجية لتأثيره ممكنة سوى بالتعاون مع القوى الحاكمة وإمكانية الوصول إلى المعلومات فى الملفات الرسمية[٦٤].

كتابات العطاس الأخيرة تدل فى الحقيقة على أن المرء، كمثقف من العالم الثالث، لا يمكنه أن يكتب عن الدين دون أن يتناول القضايا المتعلقة بالتحديث والنخب والتنمية. من الممكن أن نقول إن العطاس فيما بعد، وربما من خلال تجربته فى سنغافورة، قد انحاز فى مرحلة النضج للنظرة القومية العلمانية بينما كان تيار "أسلمة المعرفة" فى السبعينيات يحاول وضع سوسيولوچيا للإيمان عن طريق توسيع الحوار ليشمل فصل الدين عن الدولة، وهو الفصل الذى حدث فى المغرب فقط كما يرى دعاة الأسلمة[٦٥].

والواضح أن أنصار الأسلمة يخلطون بين خطابات متباينة فى حججهم، وإحدى النقاط التى يشتركون فيها مع الإسلاميين هو رفضهم النظر إلى التركيبة المعقدة للغرب وربط ذلك بقضية العلمانية[٦٦]، وبفشلهم فى ذلك فإنهم يسيئون فهم العمليات السياسية والاجتماعية التى تمر بها معظم بلدان العالم الثالث ويستعيرون التحليلات المنطقية الأثيرة لدى أنصار البيئة والتشاؤميين الغربيين الذين يوجهون النقد للتصنيع فى الغرب، كما يجاهدون فى سبيل الوصول إلى نظرية معرفة إسلامية بديلة. إنهم يتجاهلون واقع المجتمعات المسلمة التى تواجه عملية تصنيع مشوهة لا يشار إليها إلا نادرا، رغم ما تعرضت له من غزو ثقافى جماهيرى متعدد ورغم اندماجها فى النظام الرأسمالى. إن أى نص يحتاج إلى أن يوضع فى إطاره الصحيح: فإذا كان بعض هذه المقالات يبدو لنا اليوم من قبل البديهيات وربما ساذجا، فإن مفاهيم مثل الاستعمار كانت ما تزال مطروحة للنقاش بقوة فى الخمسينيات، ولذلك فإن قراءة لجريدة "الإسلام التقدمى" قد تمد أى شخص يهتم اليوم بمسألة الإسلام والحداثة والدولة برؤى حول مرحلة ما بعد الاستعمار التى يكاد يطويها النسيان تحت وطأة الاهتمام بقضية ما بعد الحداثة والصحوة الإسلامية. كانت الثورة الإيرانية بمثابة المحفز الذى دفع العديد من المثقفين لمراجعة الأفكار حول الدور المتناقض للدين فى مقاومة الأنظمة الاستبدادية، وأصبحت فكرة "لاهوت التحرير" ومصطلحات مثل "اليسار الإسلامى" التى دعمها حسن حنفى الفيلسوف المصرى الذى درس فى السوربون، أصبحت شائعة فى الثمانينيات. وسواء اتفق المرء مع حسن حنفى أو لم يتفق، وسواء كان مشروعه يقود إلى أيديولوچية

ثورية بالفعل، وسواء كانت مثل هذه الأيديولوچية قد تم القضاء عليها من قبل الحكومات الإسلامية الشمولية فى الممارسة أولا، فإنها مازالت تمثل قضية مفتوحة تحتاج إلى بحث خاص؛ ومع ذلك فإن جريدة "الإسلام التقدمى" تكشف عن أن الجدل حول محاولة إيجاد صلة بين الإسلام وبين التقدم كان موجودا بالفعل فى الخمسينيات ولكن فى سياق مختلف ولأهداف مختلفة، ويستطيع المرء بالفعل أن يقول إن هذا الجدل حول الإسلام فى الخمسينيات كان معنيا بقضية بناء الدولة الأمة وبمأزق تكييفها مع الإسلام. لقد استخدمت إندونيسيا سوكارنو ومصر عبد الناصر شعارات دينية بينما كانتا تتطلعان لحل العلمانى، وكلتاهما فيما بعد اتخذت إجراءات عدائية ضد الأحزاب السياسية الدينية. إن جريدة "الإسلام التقدمى" تمثل إحدى المحاولات الباكرة لإيجاد خطاب "إسلامى" علمى غير مرتبط بالفكر الاستعمارى، وفى السبعينيات ارتفعت أصوات الصحوة الإسلامية عندما تهاوت الشيوعية والقومية تاركة الساحة للصراعات العرقية الانفصالية.

لقد حاولت تتبع الاستمرارية والتواصل فى الخطاب الإسلامى بين الجيل الأسبق من علماء الاجتماع مثل عبد الملك والعطاس، والمدافعين الحاليين عن أسلمة المعرفة. إن دعوى "الخصوصية الثقافية" تحمل فى طياتها تشابها مع دعوة العودة إلى الأصالة، وهو الأمر الذى يبدو أن العطاس ينكره، كما أن الدعوة إلى إبداعية فكرية متأصلة يقترحها مثقفو ما بعد الاستعمار تبدو أكثر انفتاحا أمام الحوار بين الثقافات، على العكس من دعاوى تأصيل المعرفة المنطلقة من مبدأ عدم صلاحية العلوم الاجتماعية الغربية لتحليل المجتمعات غير الغربية.

على أية حال، فإن عبد الملك والعطاس قد واجها انتقادات فى داخل مجتمعيهما فقد وصف أحدهم عبد الملك بأنه مثقف منعزل معروف فى فرنسا أكثر من بلده مصر؛ وفى ماليزيا يرى بعضهم العطاس مثاليا لم يستطع التعامل مع الأمور الواقعية عندما عين نائبا لرئيس جامعة الملايو، وغالبا ما يقال إنه كان يتجاهل الأسلوب الملايوى فى ممارسة السياسة، وإنه كان عنيدا ومتصلب الرأى. لقد فشل سيد حسين العطاس فى أن يكون له مدرسته الخاصة فى البحوث التجريبية فى كل من سنغافورة وماليزيا،

ولم يترك خلفه أى جيل من التلاميذ ليتبنى الدراسات الاجتماعية العلمية لمجتمعات جنوب شرق آسيا، باستثناء شاندرا مظفر Chandra Muzaffar الناشط فى مجال حقوق الإنسان والناقد لقضايا الإسلام والإصلاح الاجتماعى. حافظ شاندرا على صلته الوثيقة بالعطاس الذى كان مشرفا علميا عليه لعدة سنوات أثناء دراسته العليا فى جامعة سنغافورة؛ وقد أصبح شاندرا اليوم واحدا من أشد المنتقدين للمثقفين الماليزيين المعاصرين بعدما كان مواليا مخلصا لفكر مهاتير محمد. تهتم كتابات شاندرا بالإسلام والمساواة والطائفية الدينية والمسألة العرقية والصحوة الإسلامية؛ وقد علمت أن العلاقة بين التلميذ والأستاذ قد فترت منذ انتقال مظفر إلى مقاطعة بينانج Penang وقيامه بتشكيل منظمة ترست Trust غير الحكومية؛ ولم تكن مصادفة أن يقع مظفر فى مشاكل مع حكومة مهاتير لكشفه عن الظلم الذى ارتكب بحق أنور إبراهيم أثناء اعتقاله الأخير، والمؤكد أن هذا الموقف مرتبط بقناعاته الباكرة عن الإسلام والاشتراكية.

الجـــزء الثالث

مســـــارات

٩- جدل أسلمة المعرفة فى مصر

مكتب القاهرة[١]

أيا كانت القدرة على الرطانة، فإن من يمتلكها ليس مضطرا لأن يعبر بها عن فكرة، ولا حتى أن يفكر جيدا. الرطانة نفسها هى التى تقوم بذلك وهى التى تقلل من قيمة الفكر، فالفكر الحقيقى الذى ينبغى أن يقوله الشخص الناضج ينبع من الجوهر، وهكذا يحدث الشىء الذى تصوغه اللغة لكى "يحث".

ثيودور أدورن(*)

Theodor Adorno

ارتبط مكتب القاهرة بالزمالك التابع للمعهد الدولى للفكر الإسلامى (IIIT)، بمكتب واشنطن وبغيره من المكاتب التابعة للمعهد. للمكتب مكتبة إسلامية ثرية، ويرتاده طلاب من مختلف جامعات مصر. بدأ المكتب نشاطه كمبادرة خاصة، فالمبنى بكامله ملك والد منى أبو الفضل أستاذة العلوم السياسية بجامعة القاهرة، وهى قرينة طه جابر العلوانى أحد المنظرين الرئيسيين للمعهد فى واشنطن. كان مكتب القاهرة نشطا فى تنظيم اللقاءات الفكرية والندوات التى انبثقت عنها الأعمال المكتوبة، وكانت تصدر بشكل منتظم قبل محاولة الاعتداء على الرئيس مبارك فى عام ١٩٩٥ وما أعقبها من

(*) "The Jargon of Authenticity", Translated by Knut Tarnowski and Frderic will, (London: routledge and Kegan Paul, 1964) p.9.

اعتقال لأعضاء الجماعات الإسلامية القائمة وكذلك وأعضاء الجماعات السرية، وتم نشر عدد كبير من أوراق هذه الندوات فيما بعد فى الجرائد المصرية والكتب من بينها أعمال محمد عمارة. كان المشاركون فى هذه الندوات من الشخصيات العامة المعروفة مثل فهمى هويدى ونعمات أحمد فؤاد، كما دعى شيخ الأزهر الأسبق الشيخ جاد الحق إلى جانب الشيخ أبو الوفا التفتازانى (شيخ مشايخ الطرق الصوفية) وكثيرون غيرهم من المثقفين المسلمين، وتنوعت الموضوعات بين أسلمة العلوم، والعلوم الإسلامية، والصوفية، والأفكار الإسلامية، والقضايا المتعلقة بالفلسفة الإسلامية المعاصرة وإحياء الروح الإسلامية، كما قدمت ورقة حول موضوع الحسبة[٢] بمناسبة قضية نصر حامد أبو زيد وإن لم يكن كل المشاركين بالضرورة ممن يدافعون عن أسلمة المعرفة، لكنهم كانوا من المتعاطفين مع السياسات العامة للأسلمة. كما نشر طارق البشرى ومحمد عمارة أعمالا ضمن مطبوعات المعهد، والكاتبان معروفان بأنهما من الإسلاميين اليساريين الجدد؛ ومن المتعاونين مع مكتب القاهرة[٣]، أما الفيلسوف العلمانى زكى نجيب محمود فهو استثناء، وقد دعى قبل وفاته للحديث بسبب موقفه النقدى من مشروع الأسلمة. ينتمى كثير من المثقفين الذين نشروا أعمالهم عبر قنوات المعهد إلى مختلف التيارات الإسلامية المعاصرة ويطلق عليهم المراقبون الغربيون – صوابًا أو خطأ – "الليبراليون الإسلاميون"[٤] ومؤخراً كان عمارة يدافع عما يسميه بـ"الوسطية الإسلامية" بزعم أن هذا الموقف من شأنه موازنة الاستغلال الشديد فى النظام الرأسمالى الغربى. وتسعى الوسطية الإسلامية فى رأيه إلى إيجاد توازن بين الدين والدنيا، أى بين الروح والمادة؛ كما برزت كتابات الجيل الأصغر من الدارسين أمثال سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، ونصر محمد عارف[٥] فى مجال العلوم السياسية. يستثنى سيد ياسين كتابات عبد الفتاح إسماعيل من بين هذه الكتابات ليصفها بأنها محاولات أصيلة لاستكمال أفكار العالم السياسى المصرى الفذ الراحل حامد ربيع فى محاولة البحث عن نظريات اجتماعية وسياسية أصيلة[٦]. يرى عبد الفتاح إسماعيل أن الأساليب الاجتماعية والمفاهيم السياسية الغربية غير ملائمة لدراسة وتحليل المجتمعات الشرقية، ومن هذا المنطلق المنطقى فإن مفاهيم مثل الديمقراطية والدولة والانتخابات ليست كافية

لتفسير الآليات السياسية والاجتماعية الشرقية، ولذلك يجب أن تستبدل بالمصطلحات الإسلامية مثل الأمة، والشورى والإجماع[٧].

مطبوعات المعهد الدولى للفكر الإسلامى الصادرة باللغة العربية كثيرة بالفعل، وهناك أيضا ذلك الكم الغزير من المطبوعات الخاصة بالندوات وأوراق المؤتمرات نذكر من بينها أوراق المؤتمر الذى عقد تحت عنوان "نحو فلسفة إسلامية معاصرة"[٨]، كمثال مهم من هذه المطبوعات التى تتضمن أوراقا لمتخصصين فى الفلسفة الإسلامية لا ينتمون بالضرورة إلى زمرة المدافعين عن أسلمة المعرفة، ومن بينها أعمال لشخصيات مثل إبراهيم مدكور وعاطف العراقى اللذين سنقوم بمناقشة أعمالهما فى موضع آخر من هذا الكتاب[٩]؛ وهما كاتبان يمكن إدراجهما ضمن المعارضين لمشروع أسلمة المعرفة. قدم العراقى ورقة حول إمكانية تحديث برنامج الدراسات الإسلامية فى الجامعات المصرية، يدفع فيها بعدم تقديس التراث لأنه من وضع الإنسان[١٠]، لذا يجب أن ينتقى منه كما يجب التخلى عن النظر إليه كشىء جامد.

يؤكد العراقى فى مطبوعة المعهد أن الدين يجب أن يكون فى المركز، ويقول إن علم الكلام يدرس فى الجامعات الإسلامية بالأسلوب نفسه الذى يدرس به فى الجامعات الأوروبية، ويلقى باللوم على طرق التدريس التى لا تختلف عن أساليب المستشرقين فى العالم الغربى[١١]، ثم يؤكد الاتجاه العلمى والعقلانى فى تدريس العلوم الإسلامية.

فى الوقت نفسه يقوم مكتب المعهد الدولى للفكر الإسلامى بالقاهرة بدور الجسر الذين يمد ماليزيا بالأكاديميين المصريين لتدريس اللغة العربية وعلوم القرآن وعلم الاجتماع وغيرها من المواد، كما يساعد فى إقامة العلاقات بين مختلف التيارات السائدة بين الإسلاميين فى مصر وماليزيا[١٢]؛ فعلى سبيل المثال قام أستاذ الأدب المتقاعد عبد الوهاب المسيرى كما قام عبد الفتاح إسماعيل أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة بإلقاء محاضرات فى الجامعة الإسلامية الدولية بكوالالمبور، كما يرسل مكتب المعهد بالقاهرة أكاديميين إلى الولايات المتحدة، ويكفى أن نذكر هنا أن محمد عمارة من بين أبرز الكتاب وأكثرهم إنتاجا، وقد قدم فى السنوات الأخيرة كتابات غزيرة حول أسلمة المعرفة.

يعتبر المثقفون الذين قاموا بالنشر فى سلاسل المعهد من بين أكثر الشخصيات العامة شهرة وتمثيلا للحركة الإسلامية؛ أما المعيار الذى اتبعته فى اختيار النصوص ذات الصلة بموضوع بحثى فهو قيام أصحابها بالنشر فى سلاسل المعهد أو نشرها بشكل مستقل، مثل حالة حسن الساعاتى أستاذ الاجتماع المصرى؛ لذا فإن النصوص التى أتناولها هنا تنطق بالكثير عن ذلك الجدل والتوتر والصراع حول الإسلام والعلمانية فى مصر، أكثر مما تنطق تلك القنوات المحددة المتعلقة بقضية أسلمة المعرفة.

بعض دعاة الأسلمة فى مصر

يعتبر ابن خلدون فى كل من الشرق والغرب أول علماء الاجتماع على الإطلاق؛ تتردد فكرة منهجية ابن خلدون كوسيلة محلية بديلة لفهم المجتمعات الإسلامية المعاصرة فى الدراسات فى كل من الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا، الأمر الذى يرتبط بالحاجة إلى نظريات سوسيولوچية نابعة من القيم والتعاليم الإسلامية[١٣] كوسيلة تفسيرية بديلة لوظيفة الدولة فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة؛ كما أن أهمية الرغبة فى قراءة ابن خلدون فى الدراسات التاريخية والاجتماعية لابن خلدون لا يمكن أن ينكرها أحد، مع أخذ الواقع الإسلامى المعاصر فى الاعتبار. إلا أن هذه الأعمال تبالغ فى أهمية نظريته عن الحضارة كنقطة مركزية بالنسبة للوضعية العربية المعاصرة التى يفرضون من خلالها تفسيرا يعتمد على أفكار دوركايم، وبتبنيهم مشروعا كهذا يحاولون الكشف عن حداثته[١٤]. رغم ذلك يستسلمون للوقوع فى فخ إنكار الإسهام العام الذى قدمته العلوم والثقافات الإنسانية التى جاءت بعد ابن خلدون، وبعبارة الجابرى يحولون هذا القرن الذى نعيش فيه إلى زمن ابن خلدون، وبالتالى يكبلون العلوم الاجتماعية المعاصرة بالقيود نفسها التى عرقلت ابن خلدون عن تطوير مشروعه[١٥].

بالإضافة إلى المفكرين السابق ذكرهم، يعتبر عالم الاجتماع المصرى حسن الساعاتى مثالا حيا على أسلمة المعرفة فى علم الاجتماع المصرى. ينتمى الساعاتى إلى الجيل الأول من علماء الاجتماع المصريين الذين درسوا فى إنجلترا. قدم فى ١٩٤٦

أطروحة عن الجنوح عند الشباب فى مصر[١٦]، كما كتب كثيرا عن علم الاجتماع الصناعى وعن ابن خلدون وعلم الاجتماع[١٧]، وهو أحد أبرز علماء الاجتماع التجريبيين فى مصر[١٨]؛ وقد تمت الإشارة فيما سبق إلى أن ابن خلدون كان بمثابة المرتكز لعلم الاجتماع العربى المعاصر[١٩]، كذلك فإن كتابة الأطروحات عن ابن خلدون أصبحت شكلا من أشكال "طقوس المرور" للعديد من علماء الاجتماع المصريين فى نهاية القرن ولمن يريد منهم الدخول إلى مجال المهنة. وقد أشار آلان روسيو Alain Roussillon إلى الجيل الأسبق من علماء الاجتماع مثل عبد العزيز عزت الذى قدم فى ١٩٣٢ أطروحة عن ابن خلدون، ثم نشر فيما بعد دراسة يقارن فيها بين ابن خلدون ودوركايم. كما كتب محمد عبد الله عنان عملا رائعا حول ابن خلدون عام ١٩٣٣ واعتبره مؤسس علم الاجتماع، علم "المجتمع الإنسانى"، وأول من قدم علما جديدا هو علم "العمران"[٢١] ويمكن أن يعتبر حسن الساعاتى امتدادا لهذا الطقس المرورى. تظهر لغة الأسلمة فى كتابات الساعاتى الأخيرة وخاصة فيما يتعلق بجائزة الملك فيصل فى الدراسات الإسلامية[٢٢]. يلوم العالم الموقر الشباب العربى على الغربنة الثقافية Cultural Westernization (وهى مشكلة حقيقية)، ويؤكد أن الحاجة إلى عملية أسلمة للعلوم الاجتماعية لابد من أن تلقى الدعم من مختلف المؤسسات التعليمية، مع ضرورة إبراز الهوية الإسلامية؛ ويلوم الساعاتى جيله من الأكاديميين لتبنيهم طرقا تعليمية مستوردة فى العلوم الاجتماعية، ويرى أن افتتانهم بالغرب أدى إلى فقدان القيم؛ وهو يذكرنا هنا بعبارة "الغرب الشيطانى" لأنه يقوم بتدريس التربية الجنسية ويشجع الشباب على ممارسة الجنس فى سن صغيرة، الأمر الذى يتعارض مع "فلسفتنا"، ويَخْلُص إلى أن الاستعمار الثقافى كان العامل الرئيسى الذى أدى إلى هذه التغيرات فى المجتمع.

فى دراسة حديثة له، يشير الساعاتى فى أكثر من موضع إلى أطروحة "الغزو الغربى" وتأثيره على الشباب[٢٣]، ويحذر من استيراد السلع الأجنبية والموضات التى تسهم فى تشكيل هوية الشباب كما يحذر من الغزو المادى؛ ويبدأ الغزو الثقافى، كما يقول، فى المكتبات التى تستورد الكتب الأجنبية التى تحتوى على أفكار "ثورية هدامة"، وأن التبعية الثقافية تنتقل من المدرسين إلى الطلاب، كما أن الداعين إلى الثقافة الغربية

هم الخطر الحقيقى (ولكنه لا يذكر من يقصد بذلك)؛ ونرى مرة أخرى كيف أن النزعة الاستهلاكية التى يمكن أن تعتبر تهديداً حقيقياً تتداخل فى النسيج اللغوى للساعاتى مع استيراد الكتب والثقافة؛ كما يشير إلى حقيقة أن بعض ما ينشره الأساتذة العرب مأخوذ بالكامل عن مصادر غربية (وهذا غير صحيح)[٢٤]. الحل الأمثل عنده لحماية الشباب لابد أن يأتى عبر التنشئة الصحيحة من جانب الأسرة، وعبر وعاظ المساجد، والتوجيه الأفضل لوسائل الإعلام؛ كذلك لابد من تدريس سير العلماء والفلاسفة المسلمين وأن نعمل على نشرها بين الشباب حيث إنهم متجاهلون لصالح الفلسفة الغربية[٢٥]. إن فكرة تفضيل وتقديم الفلسفة الغربية على حساب الفلسفة الإسلامية توحى بأننا نتعامل مع موضوعين متعارضين، وتكشف عن قدر كبير من تركيز الساعاتى على الصدام بين الثقافات، ومن أسف أنه بالرغم من دراساته فى علم الاجتماع الصناعى يبدو كمن يحاول موازنة نفسه فى هذا الموقف الأخير. فالغرب باعتباره "الآخر" يتم تناوله كله ككيان واحد. إن خطاب الساعاتى الأخلاقى يشير إلى أن الغزو الثقافى ضار، ليس فى ثقافة الاستهلاك فحسب وإنما فى الفنون والآداب والكتب أيضا. فهل ينطوى هذا الشجب الشامل للغرب على انحياز ضد الشباب وثقافته؟[٢٦] أخيراً فإن علماء الاجتماع فى الغرب يفسرون النزعة الاستهلاكية فى شراء الملابس كنتيجة لحرمان أبناء الطبقة العاملة الذين يعجزون عن توفير المساكن أو الحصول على السلع المعمرة الأخرى، فهل يمكن أن نقرأ ذلك باعتباره صراع أجيال على مستوى العالم؟ أعود مرة أخرى لأقول إن الخطاب الذى يدور حول التسمم بالغرب يتضمن الكثير من التشعبات السطحية.

روحانية الشرق فى مقابل مادية الغرب

الروحانية الشرقية هى العامل المشترك فى الخطاب الإسلامى ومن هنا يأتى تفوقه الأخلاقى، كما أن روحانية الشرق وقوته موضوع يستهوى المستشرقين دائما، فالإعجاب بروحانية الشرق حاضر بقوة فى التفكير الغربى من هنرى كوربن، مرورا بـ أنيمارى شيميل **Annemarie Schimmel** ومقالات ميشيل فوكو **Foucault** الصحفية

عن الثورة الإيرانية[٢٧]؛ ولا يمكن التهوين من شأن إسهام كوربن وشيميل عن الفنون الجميلة والآداب والتصوف؛ كما يمكننا كما يذكر العظمة أن نكتشف امتداد هذا التوجه فى تفسير التاريخ بين المفكرين الليبراليين الأوائل مثل محمد حسين هيكل الذى يضع الروحانية والجماليات الراقية والابتكار لدى الإنسان الشرقى مقابل الإنسان الغربى المادى المتفسخ[٢٨]؛ الاستثناء الوحيد من هذا التوجه كان طه حسين الذى وصف الغرب بقوله: ليس من الحقيقى أن "الغرب مادى" كما يظن الشرقيون، فالإنجازات المادية هى نتاج للفكر والروح الغربى، حتى إن الملحدين فيه مستعدون للموت دفاعا عن معتقداتهم[٢٩]؛ ونُذَكِّر أنفسنا بأن طه حسين قد أفرد فصلا للروحانية بعنوان "مادية الحضارة وروحانية الشرق وحضارته"، وذلك فى كتابه الرائع "مستقبل الثقافة فى مصر"[٣٠]، كما هاجم بعنف خطورة وغباء وحماقة – حسب تعبيره – هذه النظرة السطحية للغرب[٣١]؛ وكانت حماية الشباب من "العلم الكاذب" تمثل فى رأيه أهمية قصوى. كما أن هناك مواقف مشابهة لدى المثقفين الهنود فى نهاية القرن الماضى إذ نجد بارثا شاترجى Partha Chatterijee يقوم بتحليل أفكار بانكيمشاندرا Bankimchandra (١٨٣٨–٩٤) الروائى والفنان والأديب المعروف فى كالكتا، عن طريق تقديم دراسة تأهيلية للقومية الهندية، ويخرج بمتشابهات مقارنة عن إشكالية الروحانية المادية، هنا اقتباس عنه:

> كان تفوق الغرب فى مادية ثقافته. فقد حقق تقدما ورفاهية وحرية لأنه وضع العقل فى القلب من ثقافته، كما تمثلت الثقافة الغربية المتميزة فى العلم والتكنولوجيا وحبه للتقدم؛ لكن الثقافة لم تكن مكونة من جوانب الحياة المادية فحسب، بل كان هناك أيضا الجانب الروحى، ومن هنا لم يكن لدى التنوير الأوروبى الكثير الذى يسهم به. أما بالنسبة للجانب الروحى فى الثقافة، فقد كان الشرق متفوقا وبالتالى لم تتم الهيمنة عليه[٣٢].

يمكن للمرء أن يعتبر هذا الاتجاه الفكرى بين الليبراليين المصرين وبين المثقفين الهنود فى بداية القرن العشرى جزءا لا يتجزأ من الفكر القومى الرجعى، ولكن يجب أن نتذكر قبل أى شىء أن القوى الاستعمارية كانت موجودة بالفعل فى كل من مصر والهند؛ كما يمكن فهم روحانية تفوق الشرق باعتبارها نتيجة لعقدة النقص التى كانت تشعر بها الشعوب المستَعْمَرة فى مواجهة الاستعمار والهزيمة العسكرية. كانت الروحانية إذن آلية مقبولة للدفاع عن النفس(٣٣)، وليس هناك أى مجال للشك فى أن الشمال العدوانى مازال يمارس حتى اليوم نفوذا مسيطرا على الجنوب؛ وليس من قبيل المصادفة أن يكون من يزرعون هذا التقسيم بين الروحانية والمادية وبين الغرب والشرق هم أنفسهم نتاج الوقاية الطويلة فى الولايات المتحدة، فروحانية الشرق توضع فى مقابل مادية الغرب، وهنا مرة أخرى يصبح الشأن الجنسى قضية محورية فى الحوار بين الشرق والغرب.

عبد الوهاب المسيرى

عبد الوهاب المسيرى أستاذ الأدب الإنجليزى بجامعة عين شمس ورئيس تحرير الموسوعة اليهودية، الصادرة بالعربية، أحد المدافعين عن الأسلمة. تبنى المسيرى لغة "أسلمة المعرفة" فى السنوات الأخيرة كرد فعل لموقعه كمراقب مشارك للمجتمع الأمريكى على مدى إحدى عشرة سنة كما يقول. حصل المسيرى على درجة الدكتوراه فى الأدب الإنجليزى من الولايات المتحدة، وقد تعرض المسيرى فى الكلمة التى ألقاها فى ذكرى الفاروقى لمفاسد الغرب:

> دعونى أعطيكم مثالا عن موقف الإنسان الغربى من الجنس، وهو المجال الذى ينظر إليه دائما كتعبير عن الحرية الذاتية، لكنى أقول بأنه أحد أخصب المجالات للنظر إلى عملية مهمة مثل العلمنة وكيف أنه يترك تأثيراً عميقاً على الإنسان الغربى.

قبل كل شيء الجنس مفصول عن الخطيئة، وعن أى قيم أخلاقية، وهو مجرد وسيلة للحصول على المتعة، ثم إنه ينفصل عن التناسل أيضا، بل عن العلاقات الإنسانية ذاتها.

لقد وجدت أن العلاقات الجنسية العشوائية هى قمة علمنة البشر لأنه ارتباط شخصى فى علاقة من المفترض فى الثقافات التقليدية أن تكون تعبيرا أعمق من مجرد العلاقات السطحية. لكن ثنائية العلاقة قد تم تمييعها، ولذلك ظلت العلاقات من هذا النوع سطحية تعاقدية محددة جدا من الجانب العلمى البحت، وهى محددة أيضا فى إطار المتعة الجسدية ويصبح المعيار الوحيد هو الكفاءة فى الأداء. المبدأ العقلانى فى المادة، هنا يصبح الجنس متحررا من أى دافع إنسانى(٣٤).

مرة أخرى نحن هنا فى مواجهة غرب مادى، شرير، مدنس، علمانى، منحل جنسيا. نحن أمام الشر والمادية وعدم الطهارة والتدنى والدونية فى العلاقات الجنسية فى مقابل شرق نقى(٣٥). ما يذكره المسيرى بقصد الانتقاص من الغرب لانحلاله هو أن الجنس مقصور على المتعة الجسدية وهو لا يختلف فى الكثير على وجه العموم عن أدبيات المتأسلمين المبتذلة. هذه الثنائيات، مثل العلاقات الجنسية غير الشرعية والروحانية، تستخدم كبراهين من قبل العلماء الذين يدعون إلى أسلمة العلوم البحتة، وهى أداة رئيسية فى جدالهم.

أقدم هنا على سبيل المثال أحدث ما كتب المسيرى وهو "إشكاليات التحيز" الذى نشره مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالقاهرة بالتعاون مع نقابة المهندسين فى ١٩٩٦، هذا العمل عبارة عن مجموعة من المقالات فى مجلدين من ألف صحفة، تغطى مجالات العمارة والآداب ومفهوم الأسرة من منظور أسلمة المعرفة، ومن بينها مقالات لماركسيين سابقين (أمينة رشيد وسيد البحراوى) وأكاديميين معروفين من الجامعة الأمريكية بالقاهرة (فريال غزول)، وعبد الحليم أ. عبد الحليم الحائز على جائزة

أغاخان فى العمارة، وداعية نسوية شابة متأثرة بنزعة أسلمة المعرفة هى هبة رؤوف. مما لا شك فيه المقالات عن العمارة والأدب المرتبطة بمشكلات العالم الثالث مهمة وممتعة، وأعود لأقول بأن هذه المقالات لا تتناول كلها أيديولوچية الأسلمة، ولكنها بالأحرى استمرار لأيديولوچية تبعية العالم الثالث.

يقدم مقال المسيرى "فقه التحيز" إطارا نظريا لهذا المجلد، فهو يستخدم المصطلح الدينى "فقه" المرتبط بالشريعة الإسلامية ليشير به إلى المعرفة أو العلم وبذلك يضفى الصبغة الدينية على اللغة بإحلاله الفقه محل العلم. عبر المسيرى عن استياء شديد لما واجهه من تحيز فى الولايات المتحدة عندما كان يحاول نشر رسالته للدكتوراه التى رفضها كثير من الناشرين[٣٦]. هذا التحيز يواجهه كل باحث غربى سواء كان قادما من الشمال أو الجنوب حسب قوله، أما المثقفون الذين ينتمون إلى العالم الثالث على وجه الخصوص فيعانون من فرض نماذج حضارية وثقافية مختلفة على مواهبهم الطبيعية وأفكارهم ومجتمعاتهم. هناك غزو ثقافى منذ نهايات القرن الثامن عشر مع انتشار الرجل الأبيض والاستعمار[٣٧]. يرى المسيرى أن كل مجتمع له تحيزاته، ولكن الشعوب المختلفة بدأت، مع الاستعمار، تتخلى عن تحيزاتها الخاصة المستمدة من واقعها التاريخى لتتبنى تحيزات أخرى أصبحت ضدها[٣٨] فيما بعد؛ وبإلقاء الضوء على التحيزات المختلفة، يحاول المسيرى إرساء أسس علم جديد.

لقد استخدم المسيرى مصطلح "فقه" مكان "علم" للدلالة على الإلزام أكثر منه على الاحتمال والاختيار والجانب الإبداعى للمعرفة، فى مقابل كلمة "العلم" التى تؤكد السمات المحددة والموضوعية اليقينية والنهائية[٣٩].

لعل المسيرى بهذا الدفع يحاول أن يصرف النظر عن إشارات نقاد العلم والعلمية الغربيين السابقة إلى مسألة التحيز فى العلم، ولكى يدعم فكرته عن تحيزات العلوم الاجتماعية الغربية يقتبس بإسهاب عن عادل حسين؛ كان يرغب المسيرى فى تأكيد مدى ثورية مسعاه[٤٠]، عبر إثبات تعقد إشكالية التحيز الغربى. يمكن قراءة خطاب المسيرى كشذرات من لغة العالم الثالث، فنقده يمتد إلى التقدم وإلى الثقافة الغربية

المادية ولكنه لا يشير إلى الفكر الغربى ولا إلى الرومانتيكية. كما شهدت نظريات نيتشه وداروين - وهما من أكثر الشخصيات التى أساء الإسلاميون فهمها وأكثرها تعرضا للإدانة من قبلهم - تسفيها بالأسلوب نفسه. المسيرى يعيد إنتاج الأحكام القيمية والمصطلحات الدراجة نفسها عن "السوبرمان" والمادية وبقاء الأصلح(٤١)، ويدعونا ذلك كله إلى التساؤل عن المغزى السياسى وراء استعارة أستاذ الأدب الإنجليزى للغة تتطابق مع الأيديولوچية الشعبوية.

ما يقترحه المسيرى كبدائل لمواجهة التحيز هو تغيير الملبس والأثاث، ويبدو فى ذلك مثل المتأسلمين الذين يهتمون بتغيير المظهر الخارجى فى الأساس، كما يتطلع إلى تغيير مواعيد العمل بحيث تتناسب مع مواقيت الصلاة؛ ومن رأيه أن أنسب ساعات العمل تبدأ عقب صلاة الفجر وتنتهى قبل صلاة الظهر، وأن يباشر الناس حياتهم الاجتماعية بعد صلاة العصر وأن يناموا بعد صلاة العشاء(٤٢)؛ وهذه بالطبع رؤية مثالية غير عملية، فأى شخص يعرف مدينة القاهرة لابد من أن يدرك أن حيويتها فى حياتها الليلية الشعبية، فالقاهريون يفضلون السهر فى الخارج لوقت متأخر وخاصة فى أيام الصيف الحارة.

يصدر المسيرى أحكاما قاسية عن الطبقة الوسطى بسبب "الصالون" أو غرفة الجلوس "الغربية" (رغم أننا يمكن أن نقول إن المقاعد المذهبة التى نراها فى غرف صالون الطبقة الوسطى هى تقليد مضحك لطراز فرنسى - لويس كذا... لم يعد له وجود فى فرنسا ذاتها). المسيرى يعتبر الطراز الفرنسى فى الأثاث نموذجا غربيا ينبغى استبداله بسبب التحيز الثقافى الذى يرمز إليه، رغم أن هذا الطراز قد شهد الكثير من التحويرات والتغيرات فى أثناء عملية التقليد، مما أنتج فى رأيى أثاثا فرنسيا ممصرا تماما. على أية حال، محاكاة الطراز الغربى فى غرف الاستقبال فى مصر لها الآن أكثر من قرن من الزمان.

يقترح المسيرى أن يستخدم الناس مقاعد أقل ارتفاعا وأن يفترشوا الأرض بالسجاجيد والأكلمة كبدائل أصيلة، وبكل تأكيد ليس هناك أى اعتراض على جمال

السجاد والأكلمة البدوية المصرية، ولكنها تظل جانبا من الثقافة الفولكلورية التى تتماشى جيدا مع تشجيع السياحة فى مصر؛ ولك أن تتخيل أبناء الطبقة المتوسطة وهم يجلسون على الأرض، وبدلا من طاولة الطعام تكون السجاجيد و"الطبلية"، ونقل النمط العربى السعودى الذى يتبناه الإسلاميون كنمط مغاير، فالطبلية المستخدمة فى الريف المصرى أصبحت فى السنوات الأخيرة عنصرا من عناصر الديكور السائد فى الفنادق، مثلها مثل ظاهرة ارتداء الغربيين الجلابية، أو القيام بالخبيز على مرأى من رواد الفنادق والمطاعم كأحد عناصر الجذب السياحى. كما تستعير الطبقات العليا الأكثر ثراء فى الأوقات الحالية بعض العناصر الفولكلورية فى تجميل منازلهم بالمنتجعات الساحلية والريفية؛ وبالرغم من ذلك فإن المصريين من ذوى الأصول الريفية يفضلون بعد عودتهم من الدول النفطية شراء الأثاث غربى الطراز، حتى يظهروا بمظهر سكان المدينة؛ والمؤكد أن الطراز الذى يقترحه المسيرى هو طراز شرقى "مبتكر" يستهدف الأصالة ولكنه يرمز إلى تطلعات الصعود الاجتماعى، وهى تطلعات لا تختلف كثيرا عن تطلعات الشريحة الدنيا من الطبقة المتوسطة القديمة التى كانت تفضل "الصالونات". على أية حال، المسيرى يريد أن يؤكد الهوية بمثل هذه الابتكارات[٤٣]، ويريد أن يفتح باب الاجتهاد حول استخدام أو عدم استخدام المقاعد فى غرف المعيشة[٤٤].

إن حنين المسيرى الجارف للماضى الجميل فى مقابل الحاضر المتدهور، موضوع أثير لدى المثقفين المصريين كما كتب حسين أحمد أمين وهو موضوع دال، وعندما يتحدث المسيرى عن طفولته فى مدينة دمنهور يكتب بحنين شديد عن لعب "الكرة الشراب"، وكيف أن ذلك كان هو الظرف الوحيد الذى تختفى فيه الفوارق الطبقية بينما تتعمق اليوم من خلال ألعاب الڤيديو[٤٥] التى تكرس العزلة. يمكن للمرء هنا أن يتفق معه حول مساوئ ألعاب الڤيديو على الأطفال، لكن استخدام "الكرة الشراب" كرمز على المساواة الطبقية يظل أمرا غير مؤكد، ويبدو أن المسيرى ينسى أن الطبقات المؤثرة فى مصر لها ثقافتها المنفصلة، وأنا لا أصدر حكما عن جمال أو عملية لعبة الكرة الشراب، ولكن المثقفين من ميسورى الحال مثل المسيرى بإمكانهم تناول الظاهرة على نحو رومانسى،

فهل يحب المسيرى فعلا أن يلعب أحفاده اليوم "الكرة الشراب" فى الشارع أم أن يقضوا وقتهم فى أحد النوادى الراقية تحت سفح الأهرام؟

يشبه المسيرى العديد من دعاة الأسلمة فى تقليله من شأن المفكرين الليبراليين لأنهم "متغربنون" ويتناول هذا الأمر على نحو أكثر دقة من المتأسلمين، لأنه يضع مسألة الفهم الشعائرى للدين والتفسير العلمى السطحى للقرآن موضع المساءلة؛ ولكنه مرة أخرى يعيد إنتاج حجج الإسلاميين نفسها عن الفساد السياسى ومادية الغرب وانحلاله؛ وهو لا يختلف عن الإسلاميين فى إطلاق مثل هذه الانتقادات التى تلازم الإدراك الرومانسى للذات. كما يعرض للتجارب النووية على البشر، ويختتم كتاباته بعبارات من قبيل: إن النموذج الغربى المعاصر للمعرفة، عقلانى ومادى وتوجهه المصلحة[٤٦]، وإن الغرب ليس حالة عامة بل خاصة؛ استجابات حادة مشروعة ولكنها ليست ثورية فى نظر أى ناقد غربى، والحزب الوحيد الذى يستثنيه المسيرى من التفسخ الغربى هو حزب الخضر الألمانى، ويخلص إلى أن هدفه هو نقض المركزية الأوروبية[٤٧]، لذلك فهو يقترح "التراث الذاتى" نموذجا بديلا، وهى الدعوة نفسها التى يتبناها كثير من المثقفين اليوم.

عرفت هبة رؤوف مؤخرا كناشطة فى الحركة النسوية الإسلامية، وهى تكتب عن الأسرة من منظور إسلامى مستخدمة اقتباسات كثيرة عن الفاروقى وتعيد إنتاج المقدمة المنطقية نفسها عن قصور النظريات الغربية فى العلوم السياسية لأنها تتجاهل الأسرة كوحدة اجتماعية، إلا أنها تعترف بفضل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا كعلوم معنية بظاهرة الأسرة. هبة أيضا تهاجم العلمانية، وتدعو إلى إحياء الأسرة فى المجتمع المسلم. ما تطرحه هبه رؤوف هو رؤية مثالية لما ينبغى أن تكون عليه الأسرة المسلمة، فهى الحل فى مواجهة التفسخ الحضارى ويمكن قراءة عملها باعتباره كتابة أخلاقية وربما كان من الأجدى القيام بدراسة علمية ميدانية عن الوضع الفعلى للأسرة فى مصر ولسمات التفكك التى تعتريها. عمل هبة رؤوف فى الحقيقة يفتقر إلى معلومات تجريبية عن الأسرة فى مصر.

مثال على الأسلمة فى مجال العلوم السياسية

يجسد نصر محمد عارف الأكاديمى الشاب بجامعة القاهرة، خطاب الأسلمة فى مجال العلوم السياسية، ونظرة عامة تفصيلية عن الخبراء العرب فى مجال التبعية، ما يطرحه هو أن نظريات التبعية تنبع من الفكر الأوروبى، ولذلك فهى غير قابلة للتطبيق على المجتمعات الإسلامية. عارف يفند نظريات التبعية ويسفهها لأنه يعتقد أن العلوم الاجتماعية الغربية لا علاقة لها بالواقع الإسلامى وأن هذه النظريات قابلة للتطبيق فى الغرب فقط أما تقليد الغرب فهو أمر غير ذى جدوى[٤٨].

يتضمن نقد عارف لنظريات التبعية طمسا للصراع الطبقى والقضايا الاجتماعية المتقدة التى كانت فى الواقع استجابات تتبناها مدرسة التبعية، ويرجع توجيه سهم الاتهام الحاد للشمال بسلب ونهب الجنوب إلى نظريات التبعية. ويتساءل المرء حول عدم ذكر عارف لمدى "غربية" مثقفين بارزين طرحوا فكر النظام العالمى الجديد والتبعية مثل سمير أمين، وفيرتادو **Furtado** وأندريه جندر فرانك **Andre Gunder Frank** وإيمانويل ڤاليرشتاين **Immanuel Wallerstein**. ورغم ما قد تبدو عليه هذه النظريات من ضعف، تغيب عن عارف حقيقة أن أصالة نظريات التبعية يتمثل فى ربطها بين فقر الأطراف وثراء المركز، وسلب الشمال للجنوب ونهب ثرواته على مستوى العالم، وبينما يحدث نمو متفاوت – تعبير سمير أمين – عند التحول إلى النظام الرأسمالى فى مناطق أوروبية مختلفة، فإنه يأخذ شكلا نهائيا فى القرن التاسع عشر مع التوسع الاستعمارى، وبينما يتحدث فاليرشتاين عن الرأسمالية كنظام عالمى تتضح معالمه عبر التقسيم العالمى للعمل. لقد قدمت نظريات التبعية نقدا حقيقيا لنظريات التحديث مثل تلك التى عند ليرنر **Lern-er** وإنكلز **Inkeles** وهو ما يبدو أن عارف يرفضه على وجه التحديد.

إن جوهر الانتقاد الذى يقدمه مثقفو العالم الثالث للشمال، والذى يتركز فى أن العالم الثالث يظل فقيرا بسبب نهب المركز لثرواته بمعاونة البرجوازية، وأن التعاون الدولى غائب من خطاب دعاة الأسلمة وهذا أيضا يغفله عارف؛ بدلا من تناول هذا العنصر، نجده يطرح النظريات الإسلامية كحلول بديلة، وما إن يأتى ذكر الإسلام

ينتقل الحديث إلى القرآن كمصدر للمعرفة، وغالبا ما يكون ذلك مصحوبا بهجوم متكرر على الاستشراق والعلمانية، فالحل بالنسبة لهم يتمثل فى ضرورة بناء المؤسسات على قيم دينية. على أية حال يمكن أن نقول إن كلا من عارف وعبد الفتاح إسماعيل يمثلان الجيل الأصغر من الباحثين، الذين ربما يواجهون مرة أخرى منافسة مع شخص متحقق مثل محمد عمارة المعرف بالوسطية وبكتاباته الغزيرة فى الصحافة الرسمية، ورغم أن الثلاثة ينشرون فى مطبوعات مركز القاهرة فالمؤكد أنهم مختلفون فى النظرة والعمر والطموح السياسى. عارف وإسماعيل يمثلان استمرارية للخطاب القومى الناصرى عبر الفكر الإسلامى، فى إطار التقاليد الخاصة بقسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة.

التنوير والأسلمة

"التنوير" و "الحوار" و "حقوق الإنسان" مصطلحات رئيسية موجودة على أجندة المثقفين المصريين والإسلاميين منذ التسعينيات، وبالمثل كان هناك الكثير من النقاش حول حقوق الإنسان فى شمال أفريقيا التى شهدت فى السنوات الأخيرة مواجهة متزايدة بين الإسلاميين والحكومات المختلفة[٤٩]، ومن المهم فهم التناول المختلف لهذه المفاهيم وبخاصة "التنوير" وكيف تفهمها الفصائل السياسية المتصارعة والإسلاميون والحكومات والعلمانيون. هذا الجزء من الكتاب يتناول كيف تم مزج "التنوير" بخطاب الأسلمة.

أود بداية أن ألفت الانتباه إلى التداعيات التى ترد إلى الذهن فى الشرق الأوسط المعاصر عند ذكر مصطلح "التنوير"، فكثير من المثقفين العرب يرون أنه قد بدأ قبل مائتى عام تقريبا؛ وعادة ما يستخدم مصطلحا التنوير والنهضة كمرادفين، ويرتبط بهذه الحركة عدد من المثقفين والمفكرين العرب الأوائل مثل عبد الرحمن الكواكبى وجمال الدين الأفغانى وسلامة موسى وقاسم أمين وطه حسين ومنصور فهمى وغيرهم،

كما يشار أيضا إلى رفاعة الطهطاوى (١٨٠١-١٨٧٣) وهو أحد أوائل الأزهريين الذين درسوا بالخارج عند الحديث عن قضية الحداثة فى مصر، باعتباره أحد الآباء المؤسسين للتنوير.

وإقامته فى باريس التى امتدت إلى خمس سنوات (١٨٢٦-١٨٣١) وأسفرت عن عمله الذى وصف فيه طبائع وعادات الفرنسيين، تمثل صورة لعبور الحدود الذى جمع بين التراث والحداثة.

ترك لنا إسهام الطهطاوى بترجماته الرائدة، ووصفه للفرنسيين مادة غنية تجعلنا نفكر فى "الآخر". كان هذا الأزهرى ناقلا بارعا للتنوير الفرنسى، فقد قرأ راسين **Racine** وكونديللاك **Condillac** وڤولتير **Voltaire** ومونتسكيو **Montesquiei** ورروسو **Rousseau**، وترجم عمل مونتسكيو روح القوانين **L'espirt des lois**، وكتاب روسو العقد الاجتماعى **Contract social**، إلى جانب بعض كتابات ڤولتير(٥٠)؛ وليس من قبيل المصادفة أن يكتب محمد عمارة كتابا عن الطهطاوى يعتبره رائد التنوير فى العصر الحديث(٥١). وهنا أيضا يصبح الطهطاوى اليوم مثل غيره من الشخصيات مصدرا للجدال والتأويل لدى المثقفين العلمانيين والمثقفين ذوى الاتجاهات الإسلامية على حد السواء، فكلا المعسكرين يستخدم المصطلح نفسه لوصف الطهطاوى، أى أنه كان "تنويريا".

كما يرتبط مصطلح التنوير بصحوة قيدتها المواجهات الثقافية والاجتماعية والسياسية مع الغرب، وانتشار المؤسسات العلمانية وفرص أسلوب حياة جديد. يقول صادق جلال العظم إن التنوير يتعرض لهجوم شرس فى السنوات الأخيرة، وحيث إن الفكر الإصلاحى قد نبع من هذه الحركة يتم ربطه خطأ بالفكر القومى؛ وحركة التنوير بالنسبة للعظم ولكثيرين غيره من المفكرين العلمانيين بدأت مع حركة "التنظيمات" فى تركيا فى ثلاثينيات القرن التاسع عشر، حيث يرى أن المعلومات التى جمعها العثمانيون عن التطورات العسكرية والعلمية فى الغرب، كانت عاملا حاسما فى تشكيل الفكر الإصلاحى، وتزامن ذلك مع تبلور الطبقات المتوسطة التى شجعت ودعمت الأيديولوچيات الإصلاحية(٥٢). أما الجدل الحديث حول قضية التنوير، الذى يحمل ملامح الحنين إلى الماضى،

فقد كان بين المثقف السورى چورچ طرابيشى والأكاديمى المغربى محمد عابد الجابرى فى أواخر الثمانينيات على صفحات مجلة "اليوم السابع" فى باريس وانتقل إلى صحف أخرى باتهامات متبادلة بين المفكرين(٥٣)، فالجابرى يرى أن حركة التنوير مستوردة ومفروضة منذ الاحتلال الفرنسى، وهو رأى تجده عند طرح قضية الهوية والغزو الثقافى. تحمل أطروحات الجابرى سمات مشابهة لأطروحة طارق البشرى حول "الدخيل" فى الثقافة، كما يرى الجابرى أن مفاهيم مثل الفكر والحرية والمساواة والمواطنة وحقوق الإنسان كلها غريبة عن اللغة العربية، وأنها كلها منبثقة عن حركة التنوير الأوروبى التى لم تتجذر حتى الآن فى الشرق الأوسط حسب قوله(٥٤).

أشار الجابرى إلى أن طرابيشى مسيحى، وبالتالى فهو لا يملك الحق فى توجيه النقد إلى مشروع الجابرى حول الإصلاح الداخلى للفكر العربى النابع من التراث والشريعة الإسلامية، ورد طرابيشى على هذا الهجوم مؤكدا موقفه العلمانى، كما اتهمه الجابرى مؤكدا أنه لا يملك الحق فى نقده لأنه لا يحمل درجة علمية (الدكتوراه) ولم يشغل أى منصب أكاديمى، فكان رد طرابيشى بأن أعمال الجابرى تحتوى على تفسيرات خاطئة خطيرة للنصوص الإسلامية، وعلى استشهادات غير مناسبة وتأويلات مبتورة وخارجة عن السياق. أثار هذا الحوار المزعوم ردود فعل واسعة بين العديد من المثقفين فى الوطن العربى. كانت المناوشات موحية للغاية، وأثارت تساؤلات مهمة حول آفاق الحوار المستقبلية بين من يفترض أنهم مثقفون ومستنيرون وليبراليون، فضلا عن الصدام المتصاعد بين الإسلاميين والعلمانيين.

ثانيًا، دار جدال حول التنوير العربى وأنه ليس سوى حركة مستوردة ولذلك لم تتجذر فى المجتمعات العربية، هذا الجدال يفجر أسئلة عدة، أليست حركة التنوير فى فرنسا مدينة بالكثير للرحلات الاستكشافية وللاحتكاك بالثقافات الأخرى؟ ألم تسهم الحملات التبشيرية إلى الشرق الأقصى والهند وتركيا وبلاد فارس – كما فى حالة مونتسكيو – فى تفعيل الفكر النقدى عن طريق الرؤية المتبصرة لنسبية الثقافات الأخرى؟ لقد أصبح الشرق الصورة المقابلة والمرآة العاكسة التى تتيح نقد الذات،

وتظهر الاختلاف. أفلا نستطيع تطبيق المعيار نفسه على المصريين الذين ارتحلوا إلى أوروبا وسجلوا أساليب حياة وتقاليد الأوروبيين؟ إن ما يقال عن خطاب التنوير، مثل خطاب العلمانية، أصبح محملا بالصراع من أجل صوت ضد الهيمنة الغربية. لم تحتل قضية أخرى مثل تلك المساحة فى المناقشة منذ قضية سلمان رشدى بالقدر الذى احتلته قضية الهوية والثقافات المهجنة فى العالم الغربى، وفى الوقت الذى أصبحت فيه قضية الغربنة وخطر الغزو الثقافى أكثر القضايا تداولا بين المثقفين المصريين والعرب فى السنوات الخمسة عشر الأخيرة، لا أركز على عملية التهجين على حساب قضايا الغزو الثقافى. ما يحدث فى الحقيقة هو أن المرء يشعر بأن خطاب الهجنة يبدو متوازياً مع تنامى العنصرية وضيق الأفق الفكرى فى أوروبا، ويمكننا تأمل رد الفعل الشعبى الجارف الذى ظهر فى الاستفتاء الأخير فى ألمانيا ضد اقتراح الجنسية المزدوجة، كمثال على هذه النقطة.

تستدعى اليوم كلمة "التنوير" فى أذهان الكثير من المصرين تلك الحملة الحكومية الرسمية بعنوان "مائة عام من التنوير" التى أسفرت عن إعادة طبع أعمال مفكرى مرحلة النهضة الباكرة التى تستهدف إحياء الحقبة الليبرالية، كما أصبحت ملصقات رسوم الفنان صلاح عنانى حول تاريخ السينما والفنون والحياة الثقافية المصرية، التى صدرت فى ١٩٩٠ عن وزارة الثقافة المصرية، علامة من علامات التنوير عند الكثيرين. تحتوى هذه الملصقات على رسوم كاريكاتورية لثلاثة وعشرين فنانا ومثقفا مصريا من المشاهير الذين يرمزون إلى "فكر الحداثة القومية" بعبارة أرمبرست Armbrust[٥٥] الذى يقول إن الملصق كتاب يعرض "الحداثة المصرية"[٥٦]، هذه الحداثة فى رأيه إيجابية وتطورية حيث إن مائة عام من التنوير عبارة عن عملية "إسناد" عبر سلسلة من الشخصيات التى نقلت قيم الماضى التقليدى لتتحول إلى المستقبل التقدمى بالطريقة نفسها التى قام بها صحابة الرسول بنقل أحاديثه للأجيال اللاحقة، كما أنها تراث ثقافى[٥٧]؛ ويبدو أن أرمبرست يحاول أن يقلل من تأثير عنانى بالتلميح إلى أن الرموز التى استخدمها لم يكن لها أى قدر ملحوظ من التأثير على قطاعات المجتمع المختلفة ولم تحظ بتقديرها؛ ولكن ألا ينطبق ذلك بشكل عام على معظم الأعمال الفنية بما لها من تأثير محدود على

ما يسمى بالجماهير؟ ملاحظاتى الخاصة تجعلنى أقول إن أعمال عنانى عن السينما المصرية والفن (التى ظهرت بعد ملصق مائة عام من التنوير) حظيت بتقدير أوسع فى الأوساط الأدبية فى القاهرة على الرغم من توزيعها المحدود، وغالبا ما تجدها فى الكثير من مكاتب المثقفين ولكن هذا لا يعنى أنها جماهيرية ومنتشرة.

قامت حملة التنوير الأخيرة كإجراء للرد على المعارضة الإسلامية المتصاعدة؛ وبدء خطاب التنوير أول ما بدأ على يد المثقفين العلمانيين كرد فعل مضاد لأيديولوچية الإسلاميين، ثم تلقفته الحكومة كشكل من أشكال استقطاب المثقفين العلمانيين الذين استخدموه فى مواجهة كل من أسلمة الدولة التى تمثلها مؤسسة الأزهر، والإسلام المعارض. كان المقصود "بالتنوير" أن يكون مصطلحا مناقضا لقوى "الظلام" والتعصب فى الأصولية الإسلامية، وأصبح مرادفا للتقدمية والعقل المنفتح أمام الأفكار الجديدة؛ على أية حال يبدو أن المصطلح قد اتسع ليضم مختلف المواقف والشخصيات العامة وليشمل مختلف التيارات لتيارات المعاكسة؛ ويربط العديد من المصريين اليوم بين التنوير والخطاب الحكومى الرسمى، فعلى سبيل المثال قامت الصحافة بإطلاق وصف "الشيخ المستنير" الذى يقاوم التخلف والتعصب والتطرف على الشيخ طنطاوى منذ أن عُين شيخا للأزهر، كما تذكرنا إحدى مقالات سعد الدين إبراهيم أستاذ علم الاجتماع بالجامعة الأمريكية ومدير مركز ابن خلدون، بأن "طنطاوى" على وزن "طهطاوى"، ويضعهما على المستوى نفسه كرواد تنويريين(٥٨)؛ وبعد مؤتمر السكان الأخير فى القاهرة كانت مواقف الشيخ طنطاوى تفسر باعتبارها تنحو منحى تقدميا باستمرار فيما يتعلق بقضايا المرأة، فقد عبر الشيخ عن اختلافه الشديد مع آراء شيخ الأزهر السابق جاد الحق، ويبدو أنه يواجه مؤخرا عداء قويا ومعارضة شديدة من قبل دوائر مختلفة فى الأزهر بعد أن قام بحل جبهة علماء الأزهر، التى كانت قد أقامت دعوى قضائية ضده بسبب فتوى فوائد البنوك التى أحلها، بينما يعتبرونها هم أمراً منافيًا للإسلام(٥٩)، وفى السنوات الأخيرة اشتهرت الجبهة بتكفير المثقفين، ولم يسلم حسن حنفى أستاذ الفلسفة خريج السوربون من مثل هذا الهجوم.

هناك أيضا "جمعية التنوير" التى أسسها المثقف العلمانى الراحل فرج فودة، الذى اغتاله الإسلاميون فى عام ١٩٩٢، وتصدر صحيفة بعنوان التنوير. يرأس هذه الجمعية اليوم سعد الدين إبراهيم[٦٠]، ومن المثير أن يكون نائب مدير تحرير هذه المطبوعة هو نجيب ساويرس أحد أشهر الأثرياء المصريين. يرى الكثيرون أن مصطلح التنوير يحمل دلالات سلبية، فقد ارتبط بحملة نابليون على مصر، كما يرتبط بدرجة ما بأيديولوچية التبشير الحضارى، ولا ننسى كيف أثار الاحتفال بذكرى الحملة الفرنسية على مصر جدلا شديدا عام ١٩٩٨ حول ما إذا كان مثل هذا الحدث يستحق كل تلك الحفاوة فى بلد مثل مصر، التى رزحت تحت الاحتلال البريطانى فترة طويلة[٦١]. هل للهنود أن يحتفلوا بذكرى الاحتلال البريطانى لبلادهم؟ أثار الكثيرون هذا التساؤل فى إطار الاحتفاء بالعلاقات المصرية - الفرنسية فى مرحلة ما بعد الاستقلال، وكان نبيل عبد الفتاح الباحث بمركز الدراسات الإستراتيچية بالأهرام هو الذى أثار هذه القضية فى حوار معه نشرته جريدة الدستور فى ١٩٩٥ اختلفت الآراء بشدة داخل كل معسكر، سواء بين اليساريين أو القوميين ولم يتم الاتفاق فى الرأى حول مضمون هذه العلاقات (المصرية - الفرنسية) إلا فى أضيق الحدود؛ ومع ذلك تمخضت هذه المناقشات على سيل غزير من المقالات فى الصحافة المصرية وصل عددها إلى ٨٦ مقالا فى الفترة ما بين ٣٠ يناير و٨ مايو ١٩٩٨[٦٢]. كان مقال الفيلسوف فؤاد زكريا على وجه الخصوص مثيرا للجدل، حيث شبه تناقضات حملة نابليون والمواجهة مع "الآخر" وما يؤدى إليه ذلك من يقظة ومراجعة للنفس، شبهها بالحملة المصرية فى اليمن فى الستينيات[٦٣]، وقد أثار هذا المقال الغضب فى العديد من الدوائر؛ علاوة على أن التنوير قد أصبح فى السنوات الأخيرة مادة للانتقادات اللاذعة والقاسية، حيث يرى البعض أن هذا المشروع قد انهار عندما تم ربطه بالفكر القومى العربى وبحركة النهضة. من ناحية أخرى يتبنى التيار الإسلامى مشروعا آخر للتنوير تحت دعوى الأصالة فى مقابل العلمانية؛ ولنلق الآن نظرة عن كثب على فكر محمد عمارة لنرى مدى تطابق خطابه عن التنوير مع خطاب العلمانيين، رغم انطوائه على أهداف مختلفة تماماً.

محمد عمارة

محمد عمارة أحد الشخصيات البارزة الأكثر تأثيراً في مصر، وهو محقق ومحرر أعمال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (الإصلاحيين المسلمين) الصادرة عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت، وهو اليوم أحد الكتاب الإسلاميين الأغزر إنتاجا، وبينما كان معروفا في الستينيات بميوله اليسارية في تفسير الإسلام، يبدو اليوم عدوا لدودا للماركسية. حالة عمارة مثيرة بقدر تمتعه بجماهيرية واسعة بين القراء الذين تجذبهم كتاباته ذات الصبغة الشعبية المنتشرة في وسائل الإعلام. محمد عمارة لديه منافذ للنشر في الصحافة الرسمية، وقد استطاع أن يجعل "التراث الإسلامي" متاحا أمام قراء كثر في مصر والعالم العربي من المتخصصين وغير المتخصصين، وبأسلوبه الرصين والبسيط في الوقت نفسه يملأ أعمدة الصحف بكتابات عن الشخصيات والحركات الإسلامية. حالة عمارة متناقضة، بحصوله على اعتراف وتقدير الدوائر الحكومية بينما يواصل حواراته واتصالاته مع المعارضة الإسلامية.

عمارة شخصية وسطية ومواقفه جدلية ويمكن قراءة أعماله باعتبارها ردا على العلمانيين، فكتاباته الأخيرة على سبيل المثال ردود على مثقفين علمانيين مثل المستشار محمد سعيد العشماوي، وأستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة نصر حامد أبو زيد، كما أصدر مؤخرا كتابا يرد فيه على الفيلسوف الفرنسي روچيه جارودي Roger Garaudy الذي تحول إلى الإسلام. تركز رد عمارة الأساسي في نقده لتعريف جارودي للأصولية والأصوليين المعاصرين(٦٤) وهاجمه لعدم قدرته على التخلص من ماضيه الماركسي؛ وهذا أمر مثير للسخرية بكل تأكيد لأنه يجيء من ماركسي سابق طالما استخدم مفاهيم مثل "الطبقة" و"الثورة"، تلك المفاهيم التي طبقها على الشيعة والمعتزلة والتقدم والفكر التقدمي في التاريخ الإسلامي. كان عمارة قد أصدر كتابا بعنوان "الإسلام والثورة"(٦٥)، حدد فيه الفوارق الطبقية الواضحة بين القلة (الخاصة) والأغلبية (العامة). قراءة عمارة أشبه بمحاولة حل الألغاز، حيث يشعر الفرد بأن مصطلحاته (على الأخص في مرحلته الإسلامية المتأخرة) أصبحت أشبه بعملية رتق وتلفيق من الرطانة الماركسية والقومية، مخلوطة بالشجب والتنديد القوي بالمثقفين العلمانيين والماركسيين.

محمد عمارة من مواليد ١٩٣١، درس فى كتاب القرية ثم فى الأزهر، حصل على الدكتوراه من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، عرف بميوله اليسارية، وكتب بغزارة حول المعتزلة والفلسفة الإسلامية[٦٦]، وهو كاتب غزير الإنتاج له أكثر من خمسين كتابا وعدد كبير من المقالات، كما قام بتحقيق ومراجعة أعمال مفكرين إسلاميين مشهورين مثل فصل المقال لابن رشد[٦٧]. إصدارات عمارة الغزيرة جديرة بالاهتمام[٦٨] فعلى مدى السنوات العشر الأخيرة كان يكتب بانتظام فى جريدة "الوفد" عن "أسلمة المعرفة" كبديل للمعرفة المادية[٦٩]، وهو يستعير حججا مشابهة لتلك التى لدى العلماء المسيحيين، وأنصار حركة البيئة (الخضر) حول المضامين الأخلاقية للعلم، ويرى أن المتضمنات السياسية لعلم الوراثة قد تختلف بينما القوانين نفسها عامة، ولذلك فهو يدافع عن شرق روحانى نقى خال من التفسخ والانحلال الغربى.

شن عمارة هجوماً شرساً على العلمانيين فى ورقة قدمها فى المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالقاهرة عام ١٩٧٣[٧٠] وظهرت فى كتاب عام ١٩٩٥، وأشار فيها على وجه الخصوص إلى أن الهيئة العامة للكتاب (وهى أكبر ناشر حكومى) قد بدأت مشروعا لإعادة طبع أعمال قديمة فى سلسلة "مائة عام من التنوير" التى تباع بأسعار رمزية (٢٥ قرشا)[٧١]. كانت هذه السلسلة تضم كتبا عن شخصيات تاريخية وفكرية مثل رفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعلى عبد الرازق وطه حسين وسعد زغلول ومحمد حسين هيكل وسلامة موسى، وصدرت بعنوان "عصر طه حسين"، الذى يعتبر اليوم فى مصر رمزا للاستنارة[٧٢]. كانت الحكومة تستهدف بهذا المشروع مواجهة "الظلاميين" أى الإسلاميين المعاصرين[٧٣]. هاجم عمارة فى ورقته المشروع بكامله لأنه يروج فكر طه حسين وغيره من المفكرين والمثقفين الليبراليين ويجعله فى متناول الجميع.

كانت الحكومة تحاول ترويج المثقفين المستنيرين بصورة جماهيرية وتقديمهم كتنويريين، لكن عمارة يريد أن يبين أن آراء هؤلاء المفكرين لم تفهم على نحو صحيح. لم يكن هؤلاء المثقفون علمانيين وإنما كانوا بالأحرى نقادا للحضارة الغربية،

ولا يستطيع المرء إلا أن يترجم موقف عمارة "كرد فعل" على تسلط الحكومة وفرضها مفاهيمها الخاصة للثقافة، ومن ثم إحياؤها للتراث العلمانى فى مواجهة خطر الإسلاميين.

يبدأ عمارة برفاعة الطهطاوى[٧٤]، الذى يرى أنه دحض الفلسفة فى الحضارة الغربية لأنها مضللة، وأشار إلى السلوك الإلحادى وإلى لادينية الفرنسيين[٧٥]. كما هاجم عمارة المفكر المصرى "المسيحى" الراحل لويس عوض[٧٦]، لأنه كان يعتقد أن الطهطاوى ترجم دستور نابليون The Code Napoleon من أجل توخى الحيطة عند التعامل التجارى مع الأجانب وليس من أجل أن تتبنى مصر هذا الدستور، ومن الضرورى أن نسجل هنا أن لويس عوض كان من أشد المعجبين بالطهطاوى كأحد الإصلاحيين الأوائل فى الفكر المصرى الحديث بانفتاحه على الأفكار الأوروبية، كما يرى أنه مؤسس الصحافة الحديثة فى مصر. فى هذا السياق يريد عمارة أن يضع الطهطاوى فى قالب دينى لكى يعارض مقولات لويس عوض، فيذكر أن الطهطاوى فى أواخر أيام حياته تطرق كثيرا إلى الشريعة الإسلامية، ويتمادى فيقول إن حركة الأفغانى الإصلاحية ينبغى ألا تعتبر واحدة من الحركات التنويرية (هنا يبدل عمارة أفكاره ويعتبر ذلك صفة سلبية)؛ وهنا أيضا لابد من أن نتذكر أن عمارة كان يستخدم مصطلح التنور بمعنى تقدمى وإيجابى فى كتاباته الباكرة، كما اعترف – مثل العظمة – بأن الطهطاوى أخذ عن التنوير الفرنسى.

يشير عمارة إلى واقعة تراجع الشيخ على عبد الرازق عن إصدار طبعة ثانية من كتابه[٧٧]، ويذكر – فى تفسيره لهذه الواقعة فى التسعينيات – أن الشيخ فى أواخر أيامه لم يكن له أى شأن بهذا الكتاب، وأن طه حسين هو الذى أثر عليه سلبًا، وهذا أمر غير مؤكد. والمقارنة بين تعليق محمد عمارة سنة ١٩٧٢ على كتاب على عبد الرازق وما كتبه مؤخرا أمر عجاب[٧٨]، ويشير ليونار بيندر Leonard Binder الذى قام بتحليل مقدمة عمارة لطبعة ١٩٧٢ إلى أن "قراءة عمارة لعلى عبد الرازق قراءة إيجابية بشكل عام على الرغم من انتقاداته الأساسية التى جاءت مشوشة ومتناقضة"[٧٩].

الحقيقة أننا نكتشف من تعليق عمارة السابق أن هذا الكتاب، كان قبل أى شيء آخر، عملا سياسيا مهما ضد القوى البريطانية الاستعمارية، بالإضافة إلى أنه أشار إلى إساءة استخدام لعبة "الخلافة" لأهداف سياسية محضة. كانت محاولة عمارة فى السبعينيات فى الواقع مجرد محاولة لإنقاذ على عبد الرازق، وتقديم "تقييم موضوعى" لكتابه "الإسلام وأصول الحكم"[٨٠] قام عبده الفيلالى الأنصارى مؤخرا بطباعة كتاب الشيخ على عبد الرازق باللغة الفرنسية، وكشف بكل دقة أن تأويلات عمارة هى اختلاقات من جانبه وأنها محاولة للتبرير الذاتى بسبب "ارتداده" عن العلمانية وانضمامه إلى المعسكر الإسلامى. يبدأ عمارة مبالغاته بقوله إن الشيطان هو الذى أوحى إلى على عبد الرازق، ويعيد استخدام كل مقولات خصومه[٨١] والمرجح أن عمارة كان يريد أن يكسر الصمت التام الذى ران حول الشيخ على عبد الرازق.

كما يشن عمارة هجوما ضاريا على طه حسين الذى يراه "إمام المغتربين والمقلدين للغرب"[٨٢]، ويرى أن خطره على الثقافة يتمثل فى قوله بأن العقل الشرقى يونانى[٨٣]، ومع ذلك يؤكد احترام طه حسين للدين ودفاعه عن احترام الدولة له، ويضرب عمارة مثالا على ذلك قول طه حسين عند مشاركته فى لجنة صياغة الدستور المصرى عام ١٩٥٩ أن الإيمان ينبغى أن يكون بالقرآن كله وليس بأجزاء منه فقط؛ وبهذه الملاحظة يريد عمارة أن ينقذ طه حسين من اللوم الكامل[٨٤]. أما سلامة موسى فهو فى نظر محمد عمارة الرمز الحقيقى للعلمانية السلبية[٨٥]، فهو "متواطئ" سلبى "على المستوى الحضارى"[٨٦]، كما يرى أنه يقلد الغرب تقليدا أعمى، وأنه يريد للمصريين أن يصبحوا "فرنجة"، وأن ينبذوا كل ما هو شرقى[٨٧]. عمارة يجتزئ وينتزع من سياق كتابات سلامة موسى عبارات مثل: "إننى كافر بالشرق، مؤمن بالغرب"[٨٨] وذلك حتى يتمكن من مهاجمته على أساس "العمالة" للغرب. ما يتم هنا ليس سوى تسطيح لمعانى ومفاهيم سلامة موسى الرمزية عن الأشياء، فعمارة يربط بين الاستخدام السلبى لكلمة الإسلام من قبل المستشرقين ومفهوم موسى عن تخلف آسيا حتى يجعلنا نصدق أن سلامة موسى مدان بنفس القدر مثل المستشرقين. يختتم عمارة انتقاداته بجابر عصفور الذى بدأ هذه السلسلة من الكتب الثمينة زهيدة الثمن، وذلك لأن عصفور يقول إن على المصريين

أن يكفوا عن البحث عن هوية لهم فى الماضى[٨٩]، ويدافع عمارة عن التوجهات الإسلامية لأنها المشروع الحقيقى المضىء وبذلك يعتبر دعاة العقلانية مقلدين للغرب.

هناك توجه لاعتبار النقد العلمانى للأسلمة وجها آخر للعملة، فعبد الله العروى يضع سلامة موسى فى إطار ناقل الحرفة[٩٠] المقلد، بينما هو فى حقيقة الأمر إرهابى يرفض عبر الإعجاب الأعمى بالعلم، الاعتراف بخلوه من القيم. ومن ناحية أخرى نجد من الصحيح أيضا أن الحداثة والعلاقة بين العرب بعضهم ببعض قد تمركزت حول مسألة "من الآخر، ومن أنا" كما يقول العروى فى مقدمته لكتاب "الأيديولوجية العربية المعاصرة"، وقد ظهر التعريف الإشكالى غير الواضح لماهية الغرب كماهية مناقضة لماهية الشرق من هذا التساؤل؛ ربما تبدو مناقشة أفكار سلامة موسى وطه حسين أمرا عفا عليه الزمن بعد مرور أكثر من سبعين عاما على نشر أعمالهم، ولكن يبدو أنهما قد أصبحا هدفا للمواجهة وقد تكاثر الهجوم عليهما فى الوسط الإسلامى.

كان الهدف من هذه الأمثلة القليلة بيان كيف أن دعاة الأسلمة يقومون بإعادة تأويل الإنتاج الفكرى "للعصر الليبرالى" بطريقة منحازة بهدف تنقية الماضى. لقد أصبح القيام بتوجيه النقد لمثقفى العصر الليبرالى فى مصر أمرا مشروعا لإعجابهم بالروح العلمية عند الغرب، ولموقفهم غير الناقد من الديمقراطية الغربية التى تتضمن فصل الدين عن السياسة، الأمر الذى يعتبر الوجه الآخر للاستعمار، ولذلك تقدم كتابات محمد عمارة صورة شديدة السلبية لجيل يواجه اليوم بالهجوم من قبل الإسلاميين[٩١].

صحيح أن طه حسين لم يستطع تخطى حدود البرجوازية الليبرالية ولا إخفاقاتها كما أشار عبد الله العروى[٩٢]، وقد عبر ليونار بيندر Leonard Binder عن ذلك بقوله: "... يكتب البروفيسور محمد أركون من السوربون، فى باريس، منتقدا على عبد الرازق وطه حسين لسذاجتهما فى الاعتقاد أن بمقدورهما فك غموض رمزين من أبرز الرموز الثقافية فى الإسلام وهما: الدور السياسى للنبى والمصدر الإلهى للبلاغة القرآنية[٩٣]، لذلك أصبح طه حسين وتراثه مستهدفين من قِبَل الإسلاميين.

يتكتم عمارة على فكرة أن الإسهام الكبير لطه حسين كان يتمثل فى إصلاح التعليم ومطالبته بأن يكون متاحا للجميع فى وقت كانت تدور فيه المناقشات المتحيزة والمتسمة بالعنصرية بين البرجوازية المصرية ضد طبقة الفلاحين؛ كما ينسى عمارة أيضا أن مفهوم طه حسين لإصلاح التعليم كان مفهوما إنسانيا كما يقول حورانى(٩٤)، ولو أنه كان مجرد "مستغرب" كما يزعم عمارة وغيره من الإسلاميين، فلابد أن يضعوا فى اعتبارهم أنه مثل غيره من الليبراليين، "كانوا كلهم أساتذة فى الأسلوب العربى وإن تعلموا تعليما أوروبيا (إنجليزيا أو فرنسيا حسب الحالة)، وأن جذورهم عميقة فى الثقافة التراثية(٩٥)، ولذلك فهم ليسوا أقل مصداقية من دعاة الأسلمة ممن يودون نزع نفس صفة الأصالة عن هذه المرحلة التاريخية بكاملها.

لقد كتب عزيز العظمة قائلا إن الحملة ضد طه حسين وعلى عبد الرازق أدت إلى نتائج مختلفة هى:

> ..... تدهور الحركة الإصلاحية الإسلامية وركودها الذى أعقب بدايتها والاضمحلال الداخلى لوضع الليبراليين العلمانيين، كما ارتبطت هذه النتائج بنشوء حركة غير عقلانية ترسخت فى الفكر العربى فى مصر، مازالت آثارها باقية فى شعار "العلم والإيمان" الذى رفعه أنور السادات(٩٦).

وبإمكاننا رصد وجهتى نظر متناقضتين فى إطار هذه المواجهة. فالعظمة يرى ثنائية العلمانى/الإسلامى شكلا من أشكال "الإرهاب" الذى يمارس ضد المثقفين العلمانيين، وقد عبر كل من سيد ياسين وعزيز العظمة وصادق جلال العظم وجورج طرابيشى وفؤاد زكريا وحسين أحمد أمين ونصر حامد أبو زيد، عن مخاوف قوية وردود فعل نقدية فى مواجهة الخطاب الإسلامى، بما فيه خطاب من يدعون بالليبراليين الإسلاميين؛ ومن ناحية أخرى، نجد طارق أيضا البشرى يعبر عن رؤية شديدة التشاؤم حول الحوار الذى وصفه بأنه يأخذ صورة "حرب فكرية"، حيث يغلب التعصب وعدم التسامح على كل من الطرفين وحيث أصبح التجسس الفكرى بينهما أشبه بما

يحدث فى حالة الحرب، ويوجه البشرى تساؤلات قاسية ضد المثقفين الماركسيين والعلمانيين الذين يريدون إلحاق الضرر بالتيار الإسلامى(٩٧). من جانب آخر يفهم فريتز شتيبات Fritz Steppat الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين الذى نشره محمد عماره فى مجلة الهلال فى سبتمبر ١٩٩٠ باعتباره خطوة إيجابية قد تسفر عن اتفاق محتمل فى الرأى وعن مصالحة.

> إن القوميين العلمانيين أكثر من مجرد شركاء مقبولين فى الحوار بالرغم من مفهومهم عن الدولة، حيث إنهم لم يبتعدوا عن الإسلام كأرضية للحوار، فهناك حاجة إليهم على وجه التحديد كعلمانيين فى هذا الحوار وللتعاون معهم فى إطار المشروع الثقافى للأمة. ويبدو هذا فى الواقع اجتهادا ساهم فى تخفيف لهجة الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين ونقله إلى مستوى بَنَّاء(٩٨).
>
> (ترجمة المؤلفة عن الألمانية)

محمد عمارة وطارق البشرى

تكشف النغمة السائدة فى كتابات عمارة الأخيرة عن ميل للعنف واستحالة التصالح مع العلمانيين، فهو يخصص كتابه "سقوط الغلو العلمانى"(٩٩) بكامله للهجوم المغرض على المستشار محمد سعيد العشماوى (الذى أهدر الإسلاميون دمه)، كما يوحى العنوان فى حد ذاته بحقد على العلمانية، كما يستهدف عمارة تشويه وطنية العشماوى ويتهمه بالتواطؤ مع المؤسسات "المسيحية" و"الغربية" و"العلمانية"، وبأن كتاباته تلقى ترحيبا من الدوائر الإسرائيلية، كما يهاجم آراءه حول جمع القرآن وتدوينه أثناء فترة خلافة عثمان ويضعها موضع المساءلة، وهى النقطة التى أثارها العشماوى مثل نصر حامد أبو زيد أيضا ومن قبلهما طه حسين. ويمتد الهجوم ليشمل تفسيرات العشماوى التاريخية للحديث والفقه وغيرهما من الفروع. دعاة الأسلمة يسطحون ويشوهون أفكار العشماوى بضراوة ولذلك نسبوا إليه القول أن "القرآن يحتوى على أخطاء"

وأن أبو بكر الصديق (أول الخلفاء الراشدين) قد استباح لنفسه حقوق النبى، كما يوصف العشماوى فى كتاب آخر بأنه من "تلاميذ مدرسة التنوير الغربى العلمانى"[١٠٠] قد تبدو هذه التصريحات ذات طابع صحفى ومرسلة، ولكنها شديدة الخطورة وتستهدف إثارة غضب الجماهير، وإذا كانت إدانة المثقفين العلمانيين قد بدأت بسلامة موسى وطه حسين[١٠١]، فإنها امتدت اليوم إلى الكتابات المعاصرة لحسين أحمد أمين[١٠٢]، كما لم يسلم الفيلسوف المصرى البارز حسن حنفى من مثل هذا النقد[١٠٣]. يتبدى كذلك موقف محمد عمارة المعادى للماركسية بجلاء فى كتاب "التفسير الماركى للإسلام"[١٠٤]، الذى كتبه على أثر قصة نصر حامد أبو زيد المؤسفة؛ ورغم إعلان عمارة صراحة أنه ضد تطبيق حد الردة كما أنه ضد تطليق زوجة من زوجها ضد إرادتهما، فإن الكتاب كله نقد عنيف لكتابات أبو زيد، فهو يرى أن "فضيحة أبو زيد" لا تؤذى إلا الحركة الإسلامية ذاتها. وبينما نجا حامد أبو زيد من المحاكمة والتفريق بينه وبين زوجته والتهديد بالقتل، يتبنى عمارة موقفا أكثر حذقا وإن اتسم بالقدر نفسه من العداء فى هجومه على نصر أبو زيد بسبب تفسيره المادى الماركسى للإسلام. لا ينكر عمارة أنه كان ماركسيا فى السابق، ومع ذلك يقول إن الفلسفة المادية هى التى تنكر وجود الله[١٠٥]، وعليه فهو يرفض تحليل أبو زيد "للنص" "الدينى" بناء على فهم مادى اجتماعى اقتصادى، ومما يثير السخرية أن ذلك كان هو على وجه التحديد المسعى الذى انتهجه عمارة نفسه قبل عشرين عاما. وبرغم تحاشيه أسلوب التصفية الذى انتهجه معارضو نصر حامد أبو زيد، فإنه يتصرف بأسلوب مشابه، إذ راح يؤكد أن القدرات الأكاديمية لأبو زيد غير مقبولة وأن أعماله مليئة بالأخطاء. يضم كتاب عمارة المذكورة فصلا بعنوان "قلة فى العلم" وهو عنوان يوحى بالاتهام بالجهل أو نقص المعرفة، ويتناول هذا الفصل قدرات أبو زيد الأكاديمية، ويتهمه "بسوء الفهم والنية"، علاوة على أن اللغة المستخدمة فى توصيف أعمال نصر حامد أبو زيد تدل على إطار ذهنى حاقد يسعى للانتقام.

يصعب وضع طارق البشرى فى سلة واحدة مع عمارة، فالذين يعرفونه شخصيا يقرون بحساسيته الشديدة وبمهاراته الحوارية خاصة فى اللقاءات العامة، وبأسلوبه

الراقى فى الاستماع وقبوله "للآخر" المختلف معه. طارق البشرى لم يحصل على درجة علمية فى التاريخ لكنه رجل قانون، إلا أن دراساته عن الحركة القومية ومقالاته فى مجلة "الكاتب" المصرية، وعمله الموسوعى عن العلاقة بين المسلمين والأقباط فى إطار الوحدة الوطنية الصادر فى ١٩٨٢، كل ذلك يشهد له بأنه باحث جاد ومتمكن، كما يشيد كل من اقترب منه بتواضعه وشخصيته الجذابة؛ إلا أن المرء يحار أمام كتاباته الأخيرة وعلى الأخص بعد أن اتجه إلى الإسلام كأيديولوجية، وهو موقف قد لا يخلو من انحياز فى حواره مع الآخرين، وربما يتشارك طارق البشرى هنا فى بعض المواقف السياسية مع عمارة. فى كتابه الصادر مؤخرا "الحوار الإسلامى العلمانى" (دار الشروق – القاهرة ١٩٩٦)، يستخدم البشرى مصطلح المحاكاة أو التقليد ليلمس مشكلة جوهرية فى التعامل بين الشرق والغرب، ورغم أن الكتاب يبدأ بمقدمة منطقية تعد بحوار بين العلمانيين والإسلاميين، فإنه يصر على أن المعسكرين المعنيين (الإسلاميين والعلمانيين) ليسا فى الواقع فى حالة حوار بل، إن كليهما مستمر فى تكريس المقولات نفسها التى اعتاد ترديدها. يعكس البشرى حجج العلمانيين، فالعلمانية فكر "وافد" من الغرب، ويجادل فكرة أن الظهور التاريخى للفكر العلمانى كان مع بداية "النهضة" والإجراءات الإصلاحية فى بداية القرن التاسع عشر، فقد قام محمد على باشا بإصلاحات عديدة فى الاقتصاد والتعليم والبنية التحتية للدولة. المؤسسات الحديثة التى بنيت فى عهد محمد على باشا مؤسس مصر الحديثة أغلقت من بعده والطلاب الذين كانوا قد ابتعثوا للدراسة فى أوروبا وجهوا لدراسة العلوم الفنية، ولم يتجه إلى دراسة العلوم الإنسانية سوى قلة. المؤسسات القليلة التى بقيت كانت فى خدمة سياسة الاعتماد على الغرب، وعلى أية حال فإن ما يختلف فيه البشرى مع العلمانيين هو أن النزعة الإصلاحية لمحمد على باشا كانت جزءا لا يتجزأ ومكونا من الانتماء للإمبراطورية العثمانية؛ ويذكرنا بأن الباشا قد خاض عدة حروب باسم الباب العالى، وعندما تمرد فيما بعد، كان مازال فى إطار حكم الإمبراطورية العثمانية؛ ثانيا، فإن الازدواجية فى نظام التعليم ظهرت فى وقت متأخر جدا بعد محمد على،

بالإضافة إلى أن الإصلاح كان مرتبطًا بسيادة الشريعة الإسلامية كإطار مرجعى للقوانين وبفكرة الانتماء السياسى للمجتمع الإسلامى. عاش محمد على ومات مسلما عثمانيا، كما كانت الثقافة السائدة فى عصره عربية - إسلامية[١٠٦]، وبهذا الطرح يريد البشرى أن يثبت ويبرز "إسلامية" الحكم العثمانى واستمرار العنصر الإسلامى مع عملية التحديث.

يَخْلُص البشرى إلى أن الحوار مع بعض المثقفين العلمانيين لا جدوى له، لأنهم "الفئة التى تغربت" على حد تعبيره، و"ابتعدت عن جذور أمتها". ويمكن مضاهاة اغتراب المثقفين العلمانيين بما قيل عن المستوطنين الاستعماريين فى أفريقيا و"المستوطنين" الفرنسيين فى الجزائر، فالبشرى ينظر إليهم كمجتمع نخبوى[١٠٧] غريب لا يصلح فى الأساس إلا فى داخل الأطر ذات المرجعية الأمريكية - الأوروبية. ولا يستطيع المرء إلا أن يتساءل عن مدى صحة تشبيه المثقفين العلمانيين المصريين بالنخب التى ارتبطت بالغرب بعد الاستقلال والتى تنتمى للطبقات الحاكمة ولرجال الأعمال والسياسيين، بينما تنتمى غالبية المثقفين المصريين إلى الطبقات الوسطى المهمشة. هنا أيضا يتم تشويه صورة العلمانيين بوصفهم بأنهم غرباء، فى مقابل تمييز الإسلاميين "بالأصالة" ولا يتجاوز طارق البشرى فيما يطرحه تقريبا أيا من الإشكاليات التى أشار إليها بخصوص إمكانية الحوار.

يذكرنا خطاب الأصالة بعلاقة المثقفين الألمان بالثقافة الفرنسية، إذ إن هناك فى الواقع أوجه شبه، يمكن رصدها، مع الحكومة الرومانسية الألمانية التى وجدت لها جمهورا مع أزمتها الأخلاقية والاقتصادية فى نهاية القرن الثامن عشر، فالانتقال من ثقافة كوزموپوليتانية ذات توجه فرنسى إلى ثقافة قومية كان متزامنا مع الحركة الرومانسية التى عادت إلى قيم ثقافية مثالية تنتمى للرايخ الألمانى. الفكر القومى الألمانى جاء بمقولات عن اللغة النقية غير الملوثة، وبأنهم كانوا شعب الله المختار الحقيقى لأنهم لم يتلوثوا بمؤثرات خارجية. كان خطاب الأصالة والقيم الوافدة قد ساد بين ألمانيا وفرنسا بسبب تأثير الثورة الفرنسية فى المثقفين الألمان[١٠٨]، وتصور حياة وكتابات

الرومانسى الألمانى هينرش هينه Heinrich Heine (١٧٩٧-١٨٥٦) التباسا ما حيث كان يوصف بأنه وسط بين الثقافات. كانت نظرة هينه الفاحصة لجيرانه الفرنسيين عملا هدفه الباطن هو التمعن مليا فى "موطنه" ألمانيا من منظور الصورة المعاكسة، وكثيرا ما كان يوازن بين وطنه وفرنسا، مما كلفه ما اتهم به من "عدم أصالة". إن عمل هينه de l'allemagne عمل مضىء كتب باللغة الفرنسية حول الثقافة الألمانية والدين والفلسفة وكان المقصود أن يقرأه الفرنسيون. وعندما كتب كلود رول Claude Roels مقدمة طبعة ١٩٧٩ من هذا الكتاب كان عليه أن يذكر القارئ بأن أصدقاء فرنسيين ساعدوا هينه فى كتابة النص الفرنسى، ويشير إلى أن هناك أجزاء محذوفة واختلافات بين النصين الألمانى والفرنسى؛ وربما كان الحذف قد تم بوعى من جانب هينه، الأمر الذى يكشف عن مدى حساسية الكاتب بالنسبة للجمهورين المختلفين من قراء عمله. والحقيقة أن قوة هينه تكمن هنا فى لعبه على هذه الاختلافات وفى رؤيته المقارنة. لم يكن اختيار هينه للعيش فى فرنسا فى المرحلة الأخيرة من حياته بمحض إرادته وفشله فى الحصول على درجة الأستاذية فى ألمانيا مجرد مصادفة؛ كما أنه لم يكن الألمانى الوحيد الذى اختار فرنسا موطنا، حيث تلقى الحرية السياسية احتراما أكثر مما تلقاه فى ألمانيا، وفى باريس نشأت صداقة قوية بين "هينه" و"كارل ماركس"، الذى كان قد أصبح يعتبر مثقفا منشقا فى ألمانيا. أصبح هينه عرضة للقذف ولتشويه السمعة باعتباره يهوديا زائفا (كان من أصول يهودية)، وألمانيا زائفا أو على الأصح معاديا لألمانيا، وفرنسيا زائفا، كما هوجم لاستعارته من الثقافة الفرنسية ومن أدب السخرية على وجه التحديد[١٠٩]. مرة أخرى تظهر الأصالة كقضية جدلية، فقد أصبح هينه مثالا يحتذى بالنسبة لكثير من المثقفين النقديين الألمان المهاجرين، والحقيقة أن حركة الطلاب فى فرنسا وألمانيا فى ١٩٦٨ هى التى أعادت اكتشافه وقراءته، ومن المؤكد أن إجراء المقارنة بين مصر وفرنسا لاكتشاف أوجه التشابه بينهما يساعدنا على إدراك أن الصراع فى مجالات الفكر والانشقاق أمر شائع، وأن اتهام الخصوم السياسيين الأقوياء بخيانة ثقافتهم وأمتهم موضوع متكرر بغض النظر عن الخصائص الثقافية، ولكن ماذا إذن عن خصوصية المشهد المصرى؟

أصبح ابن رشد(١١٠)، شارح أرسطو، فى السنوات الأخيرة هدفا للهجوم من قبل الأصوليين الذين يحاولون تسفيه الفلسفة بإهانتهم له، وبخصوص ذلك يقول دومينيك أورڤوى Dominique Urvoy كان ابن رشد يوصف بأنه متفلسف وهو المصطلح الذى يقابل مصطلح بيركلى Berkeley "فيلسوف" - وعلى نفس الوزن جاء مصطلح "متزندق"(١١١) إن أفكار الفيلسوف الفقيه القانونى المولود فى قرطبة فى القرن الثانى عشر أصبحت ساحة صراع للعلمانية والعقلانية المعاصرة، لأن ابن رشد كان عرضة لإساءة المعاملة السياسية والنفى فى مدينة صغيرة كان معظم سكانها من اليهود، وربما أيضا لأنه كان له أتباع فى الغرب باعتباره ابن رشد اللاتينى أكثر مما له فى العالم الإسلامى. ربما لكل هذه الأسباب تأخذ هذه الحقائق كلها بعدا سياسيا فى خطاب الأسلمة. وقد أشار الدارسون إلى أنه قد حظى بتلق وفهم مختلفين من قبل اليهود عنه فى أوساط المسلمين، ولعل ذلك هو سبب اللبس فى تقدير مكانة هذا الفيلسوف بالنسبة للإسلاميين؛ ونذكر أن رينان Renan عندما كتب مؤلفه عن ابن رشد فى ١٨٦١ اعتمد على ترجمات لاتينية وعبرية، ربما لأن رينان كان يعتبره "مفكرًا حرًا"، يشعر الإسلاميون المعاصرون أن عليهم أن يردوا على ذلك(١١٢)، كما أن رينان كان يحمل نظرة عنصرية ضد الإسلام، مدعيا أنه قد أعاق التقدم فى الشرق وبأنه لا يستحق القدر نفسه من الأهمية التى تستحقها الديانات اليونانية أو الهندية القديمة أو اليهودية، كذلك فإن رفض جمال الدين الأفغانى هذه الأفكار يزيد الأمور تعقيدا، وهذا ما يفسر لنا رفض سيد حسين نصر لابن رشد "كمفكر حر".

لست وصية على أفكار ابن رشد، ولكن عمل أنكى ڤون كيجلجن Anke von kugelgen الرائع حول التلقى المعاصر لابن رشد فى العالم جدير بالذكر فى هذا السياق(١١٣)، وإن كنت أفضل أن أبرز هنا ولمرة أخرى كيف أن الحديث عن ابن رشد بات سائدا فى مختلف المناورات الأيديولوجية، فقد أصبح ابن رشد اليوم مجالا للصراع فى العالم العربى بين الإسلاميين والعلمانيين؛ ولم تكن مجرد مصادفة أن يقوم المخرج السينمائى المصرى يوسف شاهين، الذى تعرض فيلمه الأخير للإدانة من الأزهر، بإنتاج فيلم عن حياة ونضال

هذا الفيلسوف، أما موقف محمد عمارة من ابن رشد فيقدم لنا مثالا جيدا على تباين التفسيرات لأفكاره طبقا للطابع الفكرى والثقافى للعصر الذى تصدر فيه، وقد قامت أنكي ڤون كيجلجن بتحليل تفسير محمد عمارة لأفكاره وكذلك التوجهات السياسية المتغيرة منذ الستينيات إلى الثمانينيات. ذكرت كيجلجن أن عمارة فى أواخر الستينيات كان ينتمى إلى جماعة "السلفيين العقلانيين"[١١٤] وكان ابن رشد بالنسبة له يمثل العنصر الوسيط لتجديد الفكر العربى[١١٥].

ربما يكون من الممتع أن نقارن كتابات عمارة فى علاقتها "بعامل الزمن"، لذا سأتناول مقالين كتبهما عن ابن رشد، نشر أحدهما فى مجلة "الطليعة" المصرية[١١٦] ذات التوجه الماركسى فى ١٩٦٨، والآخر فى جريدة "إسلاميات المعرفة" الصادرة عن المعهد العالمى للفكر الإسلامى بالقاهرة فى ١٩٩٥، والمهم أن نلاحظ النقلة، إن لم يكن التغير المفاجئ فى الوجهة[١١٧]. بالنسبة لبعض الحجج ذات العلاقة بالمسيرة الفكرية لهذا المثقف.

دراسة ڤون كيجلجن لعمارة دراسة شاملة لكل أعماله الرئيسية عن ابن رشد نشرت فى عام ١٩٩٤ ولكنها لا تضم مقال عمارة الأخير فى سلسلة أسلمة المعرفة، وهو ما أو د أن ألقى عليه الضوء هنا. فى مقاله المنشور فى "الطليعة" يقرأ عمارة التاريخ الإسلامى فى ظل ظروف المواجهة بين قوى التقدم والقوى المحافظة وهى الفكرة التى كانت رائجة فى ذلك الوقت بين الماركسيين والقوميين العرب فى الستينيات[١١٨]، وهنا يؤكد عمارة أهمية العقلانية فى الإسلام، وهى النقطة التى تظهر باستمرار فى كتاباته الأخيرة، ويعتبر فيها ابن رشد مثالا بارزا على "الفكر العقلى"[١١٩] الأصيل فى الحضارة الإسلامية وذلك لمحاولته المزج بين الفلسفة اليونانية والدين، الحكمة مدمجة بالشريعة (يستخدم عمارة مصطلح الشريعة فى الستينيات بمعنى يختلف عن استخدامه له فى الثمانينيات والتسعينيات)، وأصبحت الشريعة هى النقطة الأكثر حضورا فى كتاباته الأخيرة وإن بمعنى مختلف، فالفلاسفة من أمثال ابن رشد فى رأيه قد لعبو دورا بالغ الأهمية فى دفع "عجلة التطور"، (كان هذا المصطلح يحظى بتقدير كبير فى الحقبة الناصرية)[١٢٠] حيث جمع ابن رشد بين "الفكر" و "العمل". كان عمارة يرى أن:

ابن رشد كان له موقف واضح وحاسم فى ذلك الصراع (يقصد عمارة الصراع ضد الكنيسة الرجعية فى أوروبا ومحاكم التفتيش)... حيث إنه وقف إلى جانب الحضارة العربية العقلانية العلمانية ضد الإكليروس والتخلف(١٢٢).

عمارة كان يحتفى بالعلمانية فى الستينيات وهى، ما أصبح يلعنه ويدينه فى التسعينيات، فالعلمانية حل محلها "الإلهى" فى التسعينيات(١٢٣) وكذلك الجانب الدينى عند ابن رشد، ونجد أن سوء القراءة والتفسيرات الخاطئة لأفكار ابن رشد الذى وقع فيه العلمانيون العرب، هو فى الواقع الخط الرئيسى للجدال الذى تطور فى آخر مقالات عمارة. لقد أصبح ابن رشد السبيل إلى مهاجمة المفكريين العلمانيين(١٢٤) الذين يقرؤون ابن رشد لتشمل اتهامهم بالعمالة للفكر الوافد والقوى الإمبريالية، ويرى أن هناك "سوء ظن"(١٢٥) فى القراءة المعاصرة لابن رشد، كما يستخدم تعبير "الهوى" ليصف الأسلوب(١٢٦) الذى يفسر به العلمانيون أفكار ابن رشد ويلومهم لنظرتهم القاصرة، فقد بالغ الدارسون فى أهمية ابن رشد كمفسر لأفكار أرسطو، وأسبغوا عليه دور الوسيط بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية، بينما بالغ آخرون فى الوجه اليونانى له ومدى اهتمامه بالعقل مقابل النقل(١٢٧)، ونجد أن عمارة يؤكد مجددا فكرة العقل عند ابن رشد كحكمة إسلامية حميمة يحفزها ويفعلها الشرع، ويعكس عمارة حجة أتباع ابن رشد اللاتينى الذين يرى أنهم يقللون من أهمية العناية الإلهية فى الفعل الإنسانى، ويقرأ ابن رشد كمعارض للمادية وللفلسفية الوضعية(١٢٨)، كما يرى أن من المستحيل الفصل بين الحكمة العقلانية فى فلسفة ابن رشد والشريعة. يقول عمارة إن ابن رشد قد أسىء فهمه وتفسيره لأن فكرته عن "ذكاء الغريزة" تأتى على حساب الشريعة(١٢٩)، وما يؤكده عمارة فى مقال التسعينيات هو تقوى ابن رشد الذى يراه ورعا جمع بين الإيمان والعقل، ويمكن أن نرصد موقفا مماثلا فى كتابات سيد حسين نصر الذى يرى أن صورة ابن رشد كمفكر حر هى صورته كغربى، فقد كان تقيا ورعا جمع بين الإيمان والعقل خاصة فى عملة "فصل المقال"(١٣٠).

ونعرف أن المسيحي اللبناني فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) عندما نشر مقالا عن فلسفة ابن رشد في القاهرة سنة ١٩٠٣ كان أحد أوائل العرب الذين استعادوه والذين تناولوا قضية فصل العلم عن الدين، وأن ذلك أدى إلى مناظرة بين أنطون ومحمد عبده[١٣١]، ونلاحظ أن عمارة يشير إلى فرح أنطون باعتباره "ماروني علماني مادي" أساء قراءة ابن رشد وفسر فلسفته باعتبارها مادية تقوم على العلم[١٣٢]، كذلك لم ينج الفيلسوف المصري مراد وهبة من هجومه فدفع بأنه "ماركسي" و "قبطي يقرأ ابن رشد قراءة علمانية عقلانية، ويُخْضِعُ الدين لسلطان العقل[١٣٣]. يرى عمارة أن تلاميذ فرح أنطون اليوم يتسترون ابن رشد، وأنهم يتنكرون ويصنعون قطيعة معرفية مع الإسلام، ويهاجم عمارة فرح أنطون باعتباره أول عربي ماروني ينقل هذه "الفكرة الزائفة" في ظل سلطة الاستعمار بإحلال نموذج علماني وضعي محل النموذج الإسلامي الكامل[١٣٤]؛ وفي هذا السياق يشير مراد وهبة في كتابه عن التنوير، وهو من أحدث إصدارات الهيئة العامة للكتاب، إلى عمل أنطون عن ابن رشد، وكان الهدف من نشر هذا الكتاب موازنة موجات العنف والتطرف. قدم وهبة ملاحظة نقدية مهمة على هذا الإصدار وهي أنه قد تم حذف مقدمة فرح أنطون الأصلية منه لأنه كان يدعو إلى الفصل بين الدولة والدين وهي مسألة تثير خوف النظام، كما تم حذف الحوار[١٣٥] الذي دار بين محمد عبده وفرح أنطون. أفلا يكفي هذا دليلا على أن "تنوير" الحكومة الذي يأتي من فوق لا يخلو من القيود والرقابة؟ إنه أمر يتلاءم بكل تأكيد مع منطق قلب معاني الأفكار، ولكن على نحو مطابق تماما لأسلوب الخصوم "الظلاميين" المتعصبين الذين يقاومونهم.

من الواضح الآن أن الخصوصية المصرية بالنسبة للخصومة بين الإسلاميين والعلمانيين موجودة وحاضرة دائما في خطاب أسلمة المعرفة، فالمسيري وعمارة وغيرهما من المثقفين المصريين يستخدمون لغة "أسلمة المعرفة"، لإدارة دفة الجدال الحامي الوطيس حول الأصيل والوافد، وتصبح الفلسفة الإسلامية والتراث ساحة قتال حول "من" يملك حق التفسير الشرعي و"الصحيح" للنصوص الدينية، والحوارات والمؤتمرات التي تتم في المعهد العالمي للفكر الإسلامي يشارك فيها أزهريون وغيرهم، كما أصبح

مكتب القاهرة كما ذكرنا منفذا للجيل الأصغر من الأكاديميين ومدخلا للتبادل الأكاديمى، لكن مكتب المعهد بالقاهرة هو ثمرة جهود شخصية و"عائلية" على عكس مسعى العطاس لإنشاء مؤسسة مهيبة ومدعومة من النظام فى ماليزيا، كما أن الحكومة المصرية تنظر إلى المكتب بارتياب كما أنها حاولت مؤخرا تقليص وتحجيم أنشطته. القراءة المتفحصة لكتابات محمد عمارة الأخيرة ومقارنتها بكتابات العلمانيين توضح لنا أن الجدل الأخير فى مصر حول التنوير، الذى تتبناه الدوائر الحكومية بالأساس لموازنة المعارضة الإسلامية قد زاد من حدة التناقض بين المثقفين العلمانيين والدولة والإسلاميين، كما أن الصراع على استقطاب المعسكر الإسلامى يتم مع هجوم شديد على العلمانيين وبأسلوب بعيد كل البعد عما هو مرغوب فيه من تسامح، وقبول للآخر.

عمارة يرغب فى الأساس فى تقديم تنوير "أصيل" مقابل النسخة العلمانية "غير الأصيلة" منه، ويمثل ذلك تراجعا بشكل أو آخر عن فكرة "الآخرية الأصيلة"(١٣٦). المعسكر الإسلامى يريد أن يكشف عن علاقة وثيقة بين الحكومة والمثقفين "اللادينيين"، وهى مقولة لا تخلو من بعض الصحة، فالواقع يقول إن هناك تحالفا تكتيكيا بين المثقفين العلمانيين والدولة، ومن الممكن أن نقول إن الخصومة بين مختلف المعسكرات قد أدت إلى إدانات قاسية خلقت حواجز ووضعت توصيفات تعمد إلى تشويه وتلطيخ "العدو" أو تجميل "الصديق"؛ وأصبح ذلك أكثر وضوحا بخصوص إمكانية الحوار مع إسرائيل وحركة السلام الإسرائيلية، وأولئك من الجانب العربى الذين قاموا بمبادرات فى هذا الاتجاه. إن عملية استقطاب أو إقصاء الآخر تأخذ أيضا شكل الصراع حول صاحب الحق والحكم الأخير بشأن النصوص الدينية والشخصيات والرموز التاريخية.

١٠- الغزو الثقافى

أصبح موضوع الغزو الثقافى أحد الموضوعات الرئيسية على أجندة المثقفين العرب، ويستخدم هذا المصطلح باستمرار من قبل الدوائر الثقافية لليسار وممثلى المؤسسات الإسلامية مثل الأزهر، ومن قبل الحركة الإسلامية فى مصر. ومما لاشك فيه أن معظم المجتمعات تواجه فى العقود الثلاثة الأخيرة مشكلة "أمركة" العادات والثقافة، وقد حدث جدل مشابه بين المثقفين الفرنسيين للتحذير من مخاطر أمركة المجتمع الفرنسى، كذلك فإن الخوف من أن تصبح المجتمعات "مستعمرة" يدل على أن مفهوم الغزو للقيم وقواعد السلوك ليس هاجسا عربيا وإسلاميا فقط، بل نجد أن مثقفى أمريكا اللاتينية وجنوب شرق آسيا يعربون عن المخاوف نفسها وبالقدر نفسه؛ وترجع نشأة مصطلحات مثل "الغزو الثقافى" و"الإمبريالية الثقافية" و"الاستعمار الثقافى" إلى المقدمات المنطقية لخطاب التبعية، كما يستخدم مصطلح الغزو الثقافى اليوم كيفما اتفق وبصورة عشوائية.

من المؤكد أن الهيمنة الأمريكية التى تتم من خلال التدخلات الاقتصادية والعسكرية ومساندة الأنظمة الرجعية قد أسهمت فى تشكيل السياسية الداخلية لكثير من دول العالم الثالث، كما أن تغير القيم الذى حدث نتيجة تأثير الإعلام الجماهيرى والبرامج التليفزيونية الأمريكية والنزعة الاستهلاكية، قد أدى بالفعل إلى تشكيل الأذواق والرؤى على نحو سلبى ومدمر[١].

ربما ينظر البعض إلى النزعة الاستهلاكية فى حد ذاتها كشكل من أشكال تحرر الطبقة العاملة فى أوروبا، أو على الأرجح كبديل متصور مؤقتا لحلم الطبقة الوسطى؛ على أنه من الصعب مقارنة "حرية" المشاركة فى ثقافة مراكز التسوق "والمظهرية"،

واستعراض الجسد، باعتبارها بدائل أمام الطبقة الوسطى للتسلق الاجتماعى؛ ومن الصعب مقارنة ذلك بالأوضاع فى معظم بلدان العالم الثالث حيث يستولى "القطط السمان"، و"ملوك" المال الجدد على النصيب الأعظم من الاستهلاك فى العالم؛ ومع ذلك تظل هذه الثقافة خطرا يتهدد بلدان العالم الثالث، حيث تنتشر سياسات الإفقار وحيث مازالت الغالبية من المعدمين تعيش تحت خط الفقر، ولا يبقى أمام هؤلاء المعدمين من سبيل للمشاركة فى الثقافة العامة إلا من خلال التلقى السلبى للصور التليفزيونية؛ وهكذا يكون إعراب المثقفين عن مخاوفهم وقلقهم أمرا مشروعا.

ربما يكون علينا هنا أن نضيف الخصوصية المصرية، فقد شهدت مصر فى السنوات الأخيرة تحولا فى عادات الملبس، نتيجة لتأثير "النمط العربى السعودى" فى المعيشة على المجتمع المصرى عبر الهجرة الواسعة للريفيين التى بدأت فى عهد السادات، وعندما ذهب قسم كبير من الطبقة الوسطى يضم مدرسين وفنيين وأطباء أيضًا إلى دول الخليج والمملكة العربية السعودية، وانتشرت ظواهر غريبة على المجتمع المصرى كالجلباب السعودى (على الأخص ذلك الجلباب الأبيض الشفاف الذى يختلف تماما عن الجلباب المصرى)، كما ظهرت مراكز التسوق الإسلامية والزى الإسلامى، ولوحظ فى السنوات الأخيرة أن هناك أشكالا مختلفة من الأزياء الإسلامية، تتنوع بين الملابس البرجوازية غالية الثمن للطبقة العليا، التى تشاهدها على نساء الطبقة الوسطى عند ارتيادهن للفنادق العالمية، والعباءات السوداء المتواضعة التى تغطى الوجوه؛ إلى جانب أن الجماعات الإسلامية كانت تقدم ملابس إسلامية متواضعة الثمن للطالبات الفقيرات أثناء فترة السادات؛ كما يرى بعض علماء الاجتماع ظاهرة بنوك الاستثمار الإسلامية، وقدوم السعوديين لقضاء الصيف فى مصر مما ساعد على تشجيع الدعارة والكسب السريع، يرون ذلك شكلا جديدا من أشكال الغزو الثقافى، كما أن سوق العقارات يتغير فى فترات الصيف بازدهار تأجير الشقق المفروشة – "التجارة الرابحة" – للسعوديين والخليجيين مما يشعل الأسعار. كل هذه الظواهر التى حدثت فى مصر كانت نتيجة للطفرة النفطية. لقد تزامنت أمركة الأذواق والعادات مع تغلغل النمط السعودى.

ومن المثير للاهتمام أن ينظر البعض إلى "الغزو الثقافى" باعتباره قادما من الفكر الغربى فقط، بينما تسير عملية أمركة المجتمع المصرى جنبا إلى جنب مع انسحاب الدولة وتخليها عن دورها تاركة المواطنين يبحثون لأنفسهم عن حلول فردية كالهجرة إلى دول الخليج أو اللجوء إلى الدين؛ وقد حذر العديد من علماء الاجتماع من تنامى النزعة الفردية التى أسفرت عنها سياسات الانفتاح الاقتصادى التى أطلقها السادات.

إن اهتمامنا هنا منصب على كيفية استخدام فكرة الغزو الثقافى سواء كانت أمركة السلوك تمثل تهديدا أم لا، كما يبدو أن الاستخدام الخاطئ لهذا المصطلح يتجاهل التباين الحاد الحادث على مستوى الثقافة العامة فى المجتمع.

على أية حال، فإن مصطلح "الغزو الثقافى" يستخدم على نحو معكوس مثل العديد من الأيديولوچيات والمفاهيم، فقد استخدمته مؤسسة الأزهر مثلا لوصف المثقفين بأنهم "شياطين الإنس" وفى حصار الأعمال الفنية كما حدث مع فيلم "المهاجر" ليوسف شاهين، فقد تمثلت الحجة ضد الفيلم فى أنه يخالف القيم الدينية، وعندما قدم محامو يوسف شاهين يساندهم العديد من المثقفين حججا مقنعة عن أهمية هذا الفيلم، كان رد محامى الأزهر، مستهدفا النيل من "مصداقية" شاهين و"مصريته"[٢]، بأن الفيلم ممول من مصادر غربية (فرنسية) "مشكوك فيها"، وهى العبارات نفسها التى يستخدمها الأزهر إزاء ما يقدم من مقترحات لتطوير كل من نظامى التعليم الدينى والعلمانى اللذين يواجهان أزمة حرجة فى مصر.

كذلك فإن مصطلح "الغزو الثقافى" يستخدم بشكل ملتبس، فمن جهة يمكن أن نتفق مع مفهوم سمير أمين عن المركزية الأوروبية فى تعريفه للهيمنة الثقافية الغربية وتهميش دور مثقفى العالم الثالث والثقافات القومية فى خطاب العولمة، ولكن غالبا ما يتم الخلط بين خطاب التبعية ونظرية العالم الثالث عن طريق الفهم غير الواضح لمفهوم الغزو الثقافى[٣]، ويبدو أن من يستخدمون هذا المصطلح هم المنتفعون بالتكنولوچيا الغربية الأكثر استخداما مثل مكبرات الصوت فى المساجد، وأجهزة التسجيل والبث التليفزيونى لنشر أفكارهم، فنجاح الشيخ الشعراوى يمكن أن يعتبر من أهم النتائج

الثورية للتليفزيون، حيث يشاهده الكثير من المصريين بانتظام وتسليم يتساوى مع أداء الشعائر الدينية، ومن الواضح أن الإسلاميين قد نجحوا فى إدارة محلات بيع الحاسبات الآلية وقيادة سيارات المرسيدس الباذخة التى يزينونها بالمصاحف، وبينما يقبلون التكنولوچيا والنزعة الاستهلاكية يعتبرون إعمال العقل من قبيل الغزو الثقافى، وهو توجه متكرر وقديم فى ممارسات الكثيرين من المثقفين العرب فى أوائل هذا القرن، الذين كانوا يرغبون فى الإفادة من تكنولوچيا الغرب ويرفضون الروح والفلسفة التى وراء هذا الإنجاز؛ ويسوغ للمرء أن يتساءل ما إذا كانت الثقافة سواء المصرية أو الغربية قد شهدت إفسادا عن طريق الذوق المبتذل والتدهور الخطير فى نظام التعليم القومى أو الدينى، كما يحار المثقفون فى مصر اليوم أمام انهيار الأخلاقيات العلمية وتدنى مستوى الأعمال الفكرية، وليس غريبا أيضاً أن يستخدم حزب التجمع اليسارى المصرى مصطلح الغزو الثقافى كما يتردد فى خطب الجمعة لتشويه صورة الغرب ووصفه بالشيطان الأكبر وهى اللهجة نفسها التى أصبحت متداولة بين الباحثين الإسلاميين وفى الأوساط الجامعية.

كذلك توضع كل مراكز الاستشراق والبحوث الغربية فى القاهرة تحت لافتة "الاستعمار الثقافى"، مما يترك الانطباع بأن أى خطأ فى مصر مصدره الغزو الثقافى، وهو ما يصدقه البسطاء بكل سهولة. كان الراهب اليسوعى الأب چورچ شحاتة قنواتي(٤)، واحدا من أهم نقاد هذا التوجه، وكان مشهورا بسعة علمه وكتب كثيرا عن الفلسفة الإسلامية والتصوف. كان قنواتي، كما يقول عاطف العراقى، شديد الاهتمام بالدفاع عن الإنجازات الإيجابية فى الثقافة الغربية، رافضا ما يسميه "أنصاف المثقفين" "بالغزو الثقافى"؛ وكثيرا ما حذر الباحثين من الهجوم الساذج على حركة الاستشراق قائلا: "إن الشخص الذى يتمتع بمعدة جيدة لا يخشى أكل أى شىء، وإن الانفتاح أمر ضرورى بينما الانغلاق فى وجه الثقافات الأخرى يعنى الموت"، كما كان حريصا بالقدر نفسه على تحاشى المقارنات السطحية بتأثير الثقافة الإسلامية على الحضارة الغربية(٥).

انتقد صادق جلال العظم بشدة الكتابات العربية عن "الإمپريالية الثقافية" بشدة، لأنها حصرت نفسها فى لغة فارغة المضمون، كما أشار بسخرية إلى أولئك الذين يعودون بالغزو الثقافى إلى زمن النبى سليمان، ويرصد فى هذا الخطاب لغة متخمة بمقولات مسطحة معادية للاستعمار، لا تعكس أى نقد مادى واضح للأسباب التى أدت إلى التفوق الثقافى الغربى، علاوة على أنهم لا يقدمون أى نقد جاد للرأسمالية ولثقافتها؛ من ثم تحول مصطلح "الأصالة" إلى مقولة ميتافيزيقية منبتة الصلة بالزمان والمكان وبأى تحولات تاريخية. لا عجب إذن فى أن تكون تلك المؤسسات التى تتبنى أيديولوچية "الغزو الثقافى" هى نفسها التى تتبنى أيديولوچية الأصالة والعودة إلى التراث. مؤيدو أيديولوچية الغزو الثقافى يبررون وجهة نظرهم بأن كل شىء ينتمى إلى حركة التاريخ والحداثة يتم تصديره ويعتبر غزوا للشرق الأصيل؛ وتقترن وجهة النظر هذه للأسف بازدراء المواطن العربى وحقوقه الخاصة بالمواطنة. يعكس العظم هذه المقولة بالإشارة إلى أن أحد أخطر التوجهات فى العالم العربى اليوم هو ما يقال حول تخفى الثقافة الإمپريالية فى ثوب الفكر القومى، وأنها تعبر عن نفسها فى لغة عربية رفيعة؛ ويرى العظم أن اللوم ينبغى ألا يكون مقصورا على الإعلام الغربى ولا على الدعاية الصهيونية كما يقول الخطاب الشعبوى العربى، كما أن الأمر لا يتعلق بانتشار التحديث والحداثة؛ ولكن القصور فى الأداء المتجذر بعمق والخلل فى بنية حياتنا الثقافية والعلمية هو ما يجب مواجهته أولاً[٦]. إن خطاب الأصالة هو الوجه المعكوس لظاهرة العولمة التى صنعها الغرب.

استخدم چورچ طرابيشى الانتقاد نفسه ليصف ردود الفعل العنيفة ضد حركة الاستشراق كشكل من أشكال "الاضطراب الذهنى" والتمركز حول الذات وكانعكاس لعقدة الشعور بالنقص تجاه الغرب[٧]، كما يشخص شعورا عاما بالفشل والإحباط بين المثقفين العرب، ذلك النوع من الفشل الذى يتطلب فى رأيهم تطهرا مزعجا من كل شىء غربى[٨]؛ ويقول ساخرا إن المستشرفين اكتشفوا أهمية "كتاب الأغانى" لأبى الفرج الأصفهانى باعتباره من كنوز التراث أما دعاة الأصالة فينفون عنه كل أهمية وقيمة ردا عليهم[٩]، والشىء نفسه ينطبق على أعمال ابن خلدون التى تم اكتشافها فى

الغرب ومن ثم يقللون من شأنها، كما يعتبرون تأثير الثقافة الإغريقية على الإسلام شكلا من أشكال الغزو الذى يتطلب تنقية الثقافة الأصيلة منه، لذلك فهم لا يعتبرون فلاسفة مثل الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد فلاسفة إسلاميين حقيقيين، حيث إنهم يمثلون امتدادا للفلسفة اليونانية التى أثرت بشكل سلبى فى الحضارة الإسلامية، ويرون أن الفقهاء وعلماء الدين وحدهم المؤسسين الحقيقيين للفلسفة الإسلامية(١٠)، ويصف طرابيشى التناقضات التى يتضمنها الخطاب "السلفى" من خلال الانتقاد المرير لكتابات الفيلسوف المصرى حسن حنفى الذى يدافع عن اليسار الإسلامى وغيره من المثقفين بمن فيهم الاقتصادى المصرى جلال أمين والفيلسوف المغربى محمد عابد الجابرى(١١)، ويصفهم بـ: "المتسالفين"(١٢)، ويشير إلى أن حسن حنفى يناقض نفسه باستمرار فى منهجيته وفى الأنماط التى يصيغ بها مفاهيمه، علاوة على أن حنفى يفشل فى التفرقة بين الأوضاع والواقع والنصوص، ويخصص طرابيشى فصلا يقيم فيه تعبيرات حسن حنفى كمثال على "وحدة الأضداد"(١٣).

يصور طرابيشى بسخرية مقدرة حسن حنفى على مناقضة نفسه بتبنيه وإنكاره للموقف ذاته فى النص نفسه(١٤)، وأنه يناقض نفسه فيما يتعلق بتطبيق المعايير العلمية على فهم الظواهر الدينية؛ فمن ناحية نجده يقول إن هذا القرن هو قرن العلوم الاجتماعية حيث أصبح بالإمكان تحويل الدين إلى علم إنسانى مثل بقية العلوم الأخرى، بينما نجده فى مواضع أخرى يعبر عن شكوكه حول عدم الحياد العلمى فى استخدام منهج أو طريقة تتعارض مع موضوع البحث، بسبب أن هذه الطريقة تتبع المنهج "المادى"؛ كما يلوم حسن حنفى المستشرقين لتطبيقهم العلوم الاجتماعية وعلى الطريقة التى يفهمون بها الوحى من منظور تاريخى، ثم يقع هو نفسه فى ذات المأزق الذى يلوم عليه المستشرقين كما يقول طرابيشى، فمفهوم حسن حنفى للتاريخ مفهوم مثالى. وتمثل المقاطع التى يمجد فيها حنفى التاريخ والمنهج التاريخى والنقد التاريخى منظومة متراصة مع المقاطع الأخرى التى يعطى فيها الأولوية للنص الدينى، مما يسفر عن موقف سلبى تجاه التاريخ(١٥)، كما يقتبس طرابيشى من آراء حسن حنفى المتناقضة حول الفصل بين الدين والدولة ويعود مرة أخرى لاقتباسات عنه تقول

باستحالة الفصل بين مجالى الحكم والدين لأن الدين هو نظام الدولة[١٦]. ويقدم لنا طرابيشى مثالا صارخا على "تسمم محمد عمارة العكسى بالغرب"، (انظر چورچ طرابيشى: المثقفون العرب وتراثهم - لندن ٩١ ص٤٣)[١٧].

لم يسجن كل المثقفين أنفسهم حقيقة داخل منطقة الاستشراق المضاد، فعاطف العراقى يتحدث عن دورة أسطورة الإمپريالية الثقافية التى اكتسبت أهمية فى السنوات الأخيرة[١٨]، ذلك مع الرفض التام للانفتاح على الحضارات الأخرى؛ فكل ما هو أجنبى مجهول ومثير للشكوك، وأصبح هذا شعارا يعاد ويكرر فى مكبرات الصوت التى يشير إليها العراقى كمنتج من منتجات التقدم التكنولوچى الغربى، ويعجب لأن من يستخدمونه لم يتعلموا أى لغة غربية[١٩]، ولذلك يعرى افتراض وجود مثل تلك الأفكار، ويرد على مثل هذا الموقف بإلقاء الضوء على الإسهام الضخم للمستشرقين فى تنوير الفكر العربى؛ ويرى العراقى أن المستشرقين قدموا خدمات جليلة للثقافة العربية، فهم الذين أحيوا التراث، وهم الذين قدموا المزيد من التفاصيل متوخين الدقة فيما قدموه مقارنة ببعض المثقفين العرب الذين قاموا فقط بالنقل وانتحال أعمال وآراء الأخرين[٢٠].

ويشير خليل عبد الكريم إلى أن يوسف القرضاوى الذى يمثل التيار الرئيسى فى الفكر الإسلامى المعاصر يحتاج إلى دراسة خاصة[٢١]؛ فالقرضاوى إخوانى وأزهرى سابق هاجر إلى قطر بعد طرده من جماعة الإخوان المسلمين وحصل هناك على الجنسية القطرية، كما حصل مؤخرا على جائزة الملك فيصل؛ ومن الواضح أنه نجح فى امتلاك أصول مالية كبيرة ولديه ودائع هائلة فى أحد بنوك جزر الباهاما، كما أن سيرته مثال جيد على إسلام الثروة المصحوب بأيديولوچية أصولية، ويصفه عبد الكريم بـ"الأزهرى الخليجى"[٢٢] تكشف كتابات القرضاوى عن تبلد غير محدود تجاه مشاكل الفقر الملموسة فى البلدان الإسلامية، وتتسم أفكاره بعدم القابلية للتطبيق العملى، فهو يقول على سبيل المثال إن المسلمين يمرون بأزمة اقتصادية لأنهم ينفقون ببذخ على القبور ويبالغون فى تزيينها، متناسيًا أن ثلاثة أرباع المليون من المصريين فى القاهرة يعيشون فى "مدينة الموتى" بين القبور بسبب مشكلة الإسكان، كما يعيشون تحت

ظروف غاية فى التدنى والفقر[٢٤]، وفى كتاباته الغزيرة (أكثر من ٤٠ كتابا) يعيد إنتاج العبارات الخاوية التى يشير إليها عبد الكريم وعلى وجه التحديد عبارة التفسير المغرض – المتآمر للتاريخ الذى يوجهه الغرب ضد الإسلام، فالغزو الثقافى منظم ويتم منهجيًا بقبول ثقافة الآخر، وبالنرجسية المفرطة تجاه "الأمـة" الإسلامية التى يراها أعلى مراتب الحضارة[٢٥]، أما لغتة فى مداخلاته مع المثقفين الليبراليين والعلمانيين فهى لغة عنيفة ولا تتسم بالتسامح.

وأخيراً، فإن الغزو الثقافى قد فجر نقاطا خلافية فى الرؤى ووجهات النظر، ليس فيما يخص هيمنة الشمال فقط، وإنما بالنسبة لجدل داخلى فى المواجهة بين العلمانيين والإسلاميين، وأصبح مصطلح "الغزو الثقافى" كما ذكرنا سابقا عنصرا مشتركا بالنسبة لليسار والمتشددين فى داخل الإسلام المؤسسى والجماعات والحركات الإسلامية، بيد أن الأچندة السياسية والأهداف تختلف من معسكر لآخر، فما نشره عاطف العراقى فى مطبوعات المعهد الدولى للفكر الإسلامى مختلف عما تمت الإشارة إليه هنا، فى كونه يدافع عن الأعمال البحثية لحركة الاستشراق التقليدية كتيار مضاد للهجوم غير المعقول على المستشرقين، وربما كان رد الفعل العنيف ضد ترجمة القرآن التى قام بها الراحل چاك بيرك **Jacques Berque** أحدث مثال على سذاجة معاداة الاستشراق، ومحاولة الأزهر تدمير سمعة هذا الرجل الذى عرف لسنوات طويلة كصديق للعرب (مما أكسبه سمعة مثيرة للخلاف فى الغرب) وعرضة لأن يصبح هدفًا لحملة مماثلة هناك. لذلك مازالت هناك حاجة حقيقية لدراسة جادة حول مخاطر التبنى الأصولى أو العكسى لأطروحة هنتنجتون، والآثار السلبية بعيدة المدى للغزو الثقافى.

١١- العلم والإيمان

الشيخ متولى الشعرواى فى التليفزيون: "إن القرآن هو الكتاب الوحيد الذى قرأته على مدى أربعين عاما(*).

الشيخ متولى الشعراوى فى مجلة مايو: الشيخ الجليل الشعراوى يطرد شيطانا كان يسكن جسد شاب.

الشيخ متولى الشعراوى: "إن عمل المرأة يلطخ كرامة الإنسان".

الشيخ متولى الشعراوى: "يجب على المرأة أن ترتدى الحجاب، حتى لا يشك الإنسان فى صحة نسبه".

عين الرئيس السادات الشيخ محمد متولى الشعراوى وزيرا للأوقاف فى الفترة من ١٩٧٦: ١٩٧٨[١].

القرآن والعلم

مشروع إظهار "الروح العلمية" للمسلمين فى الماضى الزاهر وكيف يستطيعون فى المستقبل أن يجمعوا بينها وبين الإيمان[٢] أصبح موضوعا شائعا منذ مناظرة رينان/ الأفغانى؛ فقد قدم رينان افتراضات عنصرية عن عدم قدرة المسلمين على تنمية ذهنية علمية جعلت جمال الدين الأفغانى يهرع للرد عليه. منذ ذلك الحين، يبدو أن الجدل حول التعارض بين الدين والعلم، كما أن الصدام بين هذين المجالين ما كان

(*) هذه العبارات مقتبسة من رواية "ذات" لصنع الله إبراهيم الصادرة عن دار المستقبل العربى – القاهرة ١٩٩٢ .

ينبغى أن يصل إلى ذلك الحد من الدموية كما هو عند الجماهير(٤). أنطلق من هذه النقطة إلى قضية الدين والحداثة. ألم يكن إرنست ترويلش Ernst Trolesh هو من نظر إلى العلمانية الحديثة باعتبارها تحولا ثقافيا فى أشكال تقييم المسيحية البروتستانتية؟ إن الدعوة لدمج مجال العلم بالدين كانت اهتماما غربيا، وقبل تبنى الإسلاميين لدعوى أسلمة العلوم بوقت طويل حاول المستشرق المجرى إجناز جولدزيهر Ignaz Goldziher لفت الانتباه إلى أهمية إثبات أن الإسلام الباكر وأن اليهودية الباكرة كانا دينين علميين(٥)، وبذلك وجد نفسه فى مواجهة مع المجتمع اليهودى الأصولى فى بودابست، فقد كان يتصور أن إضفاء الصيغة العلمية على الدين التقليدى أداة للتحرر البرجوازى الحداثى.

عندما أشير إلى العلم والإسلام لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن تجاهل مناظرة الأفغانى ورينان(٦)، إلا أنه من الصعب تقديم أى إسهام إبداعى حول هذا الموضوع خاصة بعد صدور الأعمال المهمة لألبرت حورانى ونيكى كيدى Nikki Keddi وهشام جعيط، ويكفى أن نقول هنا إن هذه المواجهة قد أصبحت نمطا متكررا فى فهم "الذات" و"الآخر" بالنسبة للعلم والوضعية. فدعاة أسلمة المعرفة وكذلك الإسلاميون عموما يستخدمون المقولات نفسها ويتبنون معا موقفا دفاعيا، ويرددون مقولة إن الإسلام لا يتعارض مع العلم، وإنه دين عقلانى. إنهم مازالوا أسرى منطق مناظرة مضى عليها قرن من الزمان، وربما يكون من المهم أن نذكر أن إدوارد سعيد يشير كثيراً فى كتابه "الثقافة والإمبريالية" إلى مناظرة الأفغانى ورينان من منظور جيد، فهو يعتبرها مثالا على كيفية تبنى "المثقف من أبناء البلاد" للغة التى يعينها له خصمه الغربى لكى يكون مسموعا. وتتشابه هذه المعركة التى خاضها الأفغانى، مع معركة المحامين الهنود فى أواخر القرن التاسع عشر، من أجل مكان فى الإطار الثقافى المشترك مع الغرب(٨).

أشار رينان إلى التدهور المعاصر للبلاد الإسلامية، وتضع عنصريته وقسوته الإسلام فى مرتبة أقل من اليهودية والمسيحية، ويقود هذا الفهم لديه – كما يقول

حورانى – إلى أن الإسلام لابد من أن يكون متعارضا مع العلم[٩]. هشام جعيط لا يفسر كلام رينان هذا باعتباره ضد الإسلام بالضرورة وإنما يعتبره عالما "متفسخا"، فموقف رينان الوضعى يقوده إلى اتخاذ موقف ضد كل الأديان بعامة والكاثوليكية بخاصة[١٠].

على أنه من المهم هنا، وعلى العكس من دعاة أسلمة المعرفة الذين يسيئون تفسير الأفغانى، يتفق – للمفارقة – على النقيض مع رينان فى أن العامل المشترك فى كل الأديان هو عدم التسامح[١١]، بل وأن "لا المسيحية مسئولة عن إنجازات الدول المسيحية ولا الإسلام مسئول عن فشل الدول الإسلامية"[١٢]، من هذا المنظور هناك سوء فهم لأفكار الأفغانى اليوم أكثر من أى وقت مضى.

من ناحية أخرى يقوم دعاة أسلمة المعرفة اليوم بعكس معانى المقولات كوسيلة من وسائل المفاضلة الثقافية، فيأتون بالفكرة التى تقول إنه لم يكن هناك وجود على الإطلاق للعداء بين الدين والعلم فى الإسلام، وهى مقولة معقولة ومقبولة ظاهريا، باعتبار أن محاكم التفتيش كانت هناك فى الغرب، بينما كان العلم ينمو فى البلدان الإسلامية ويزدهر تحت رعاية الحكام المهتمين بذلك[١٣]، ومع ذلك يستخدم دعاة الأسلمة الفكرة نفسها لإنكار المتضمنات السياسية لتمكين وتقوية نفوذ طبقة العلماء وتدخلهم فى مجال الإنتاج العلمى وفى إدارة شئون العلم.

كانت هناك فى السنوات الأخيرة كذلك محاولات متعددة للتوفيق بين البحث العلمى والقرآن، فقد حاول بعض المسلمين أن يصنفوا الآيات القرآنية طبقا للعلوم: "العلوم الطبيعية، والبيولوچيا، وعلم النبات، وعلم الحيوان" و "علم الاقتصاد والعلوم الأخلاقية"، كما قامت محاولات أخرى لحساب عدد المرات التى جاء فيها، على سبيل المثال، مصطلح "الذرة" فى القرآن ليتصوروا أن الاكتشافات العلمية الحديثة الحالية قد جاء ذكرها به مما يدل على إعجازه[١٤]، ويلجأ البعض الى إحصاء عدد المرات التى جاءت فيها كلمة "العلم" فى القرآن ليبرهنوا على أن الإسلام لا يتعارض مطلقا مع العلم؛

ويزعم البعض أن نظرية سرعة الضوء ما هى إلا دعوة لتفسير حركة الملائكة، كما نرى فى مختلف الدول الإسلامية مهندسين ومتخصصين فى البيولوچى والرياضيات ممن درسوا بالعالم الغربى يعيدون اكتشاف العقيدة، ويمزجون الدعوة بالعلم بعدما قضوا وقتا طويلا هناك؛ ويخلط بعضهم النظرة العلمية المهنية بالنزعة الصوفية الروحية، كما يرغب آخرون فى الجمع بين أن يكون إماما فى صلاة الجمعة وأن يكون عالما مسلما صالحا كما هى الحال بالنسبة لبعض المثقفين فى معهد "بوجور" الزراعى، ومعهد التكنولوچيا فى باندونج فى إندونيسيا؛ ولا ننسى ما تنشره مجلة الأزهر فى القاهرة عن العلوم والعلماء البارزين فى الإسلام[١٥]؛ وعلى امتداد هذا الخط يمكن أن نذكر كتابات بنت الشاطئ (التى تمثل وجهة النظر الحكومية عن الإسلام)، وما تنشره من معلومات فى جريدة الأهرام المصرية اليومية شبه الرسمية حول علماء الفلك والجغرافيا والفلاسفة المسلمين[١٦]، ومن المثير للدهشة أن نذكر هنا أن زوج بنت الشاطئ الراحل الشيخ أمين الخولى كان من أوائل من قاموا بتفنيد فكرة التأويل العلمى للقرآن بغرض استخلاص كافة المجالات العلمية من الكتاب[١٧]، أما الانتقاد الحاد لكامل حسين[١٨] فهو مثال آخر على تفنيد هذه التفسيرات باعتبارها تقود إلى الدجل والشعوذة كما أنها تستخدم لأغراض ذاتية خالصة، وقد انتشرت فى الآونة الأخيرة ظاهرة الشيوخ "المعالجين" بالقرآن. وأثارت جدلا شديداً فى وسائل الإعلام، علاوة على أن شعار "العلم والإيمان" كان قد بدأ استخدامه فى برنامج تليفزيونى لمصطفى محمود[١٩] فى عهد السادات من أجل العمل على نشر الإسلام الرسمى إعلاميا ولإحداث توازن مضاد مع الجماعات الإسلامية المعارضة فى الوقت نفسه. كان ذلك كله مقدمات للممارسات الحديثة المنتشرة التى تستغل القرآن.

وجدت الأعمال التى تنتقد نظرية النشوء والارتقاء تربة خصبة لها فى العديد من البلدان الإسلامية بما فيها ماليزيا، وذلك بالتوازى مع الكتابات التى تتناول مسألة الإيمان والقرآن والعلم؛ فقد أصدر العالم الماليزى عثمان بكر كتابا يضم نصوصا لسيد حسين نصر إلى جانب مقالات تنتقد نظريات التطور بعنوان "التطور: سخف ميتافيزيقى"،

كما يدور الجدل حول نظرية التطور فى الأوساط العلمية الغربية أيضا، ومثال على ذلك الأعضاء المسيحيون النشطون فى المجتمع العلمى الأمريكى وعلى وجه الخصوص حركة المسيحيين البروتستانت الذين يطلقون على أنفسهم "الخلاقون" **Creationists** ويعارضون نظريات داروين، حيث إن فكرة تطور الأنواع تتعارض مع فكرة الخلق فى الكتاب المقدس[٢٠]؛ ويمكن فهم هذه الحركة باعتبارها محاولة لنشر ثقافة ذات أساس دينى فى المجتمع العلمى، كما يظهر مثل هذا التوجه فى كتاب بكر الذى يضم مقالات كتبها علماء لاهوت مسيحيون ومسلمون حيث قام الإسلاميون بانتحال الخطاب المسيحى؛ لذلك بالرغم من أن العلماء الطبيعيين قد يسخرون من التفسير الميكانيكى لجماعة "الخلاقون" **Creationists** الذين يطبقون النصوص الدينية على الواقع وهو نتاج للحداثة التى ينتقدونها، سواء أكانوا علماء مسلمين أو مسيحيين، فإن حركة كتلك يمكن فهمها باعتبارها صراعا على "الواقع" بين العلم والتكنولوجيا[٢١].

ويمكن لنا أن نستخلص تشابهات واسعة فى كثير الدول الإسلامية مثل تركيا وباكستان وماليزيا ومصر فيما يخص تصاعد النقد الموجه لنظرية التطور[٢٢]. صعود الصحوة الإسلامية كان دائما يصحبه نقد للعلم الغربى، كما أن محاولة عثمان بكر للجمع بين النقد الإسلامى والمسيحى لنظرية التطور لابد من وضعه فى الاعتبار من منظور الإيمان بينما تحاول أصوات إسلامية الفوز بمساحة فى مجال فلسفة العلم؛ وتظل الإشارة إلى التأثير واسع المدى لهذا الاتجاه على ميدان البحث العلمى بمجمله فى العالم الثلث أمرا شديد الأهمية.

وفى مصر، قام كل من أحمد عبد المعطى حجازى ومحمد رضا محرم[٢٣] بكشف التداعيات الضارة لهذا التوجه والآثار طويلة المدى، والميل نحو الخرافة عندما يرتبط ذلك كله بالتوجهات السلبية إزاء البحث العلمى[٢٤]. ويدافع "برفيز هودبوى" **Prevez Hoodbhoy** فى كتابه "الإسلام والعلم" عن العلم كمسعى علمانى، ويشير إلى العلماء الباكستانيين الرسميين الذين يقومون بمهمة "أسلمة كل شىء"، حتى الاكتشافات الغريبة والشاذة[٢٥].

الدجل والعلم

إلى أى مدى يمكن أن يسمح المجتمع العلمى بمساحة للدجل؟!

ربما يقول البعض إننا إذا رجعنا إلى تاريخ العلم سنجد أن الخط الفاصل بين السحر والخيمياء والعلم كان رفيعا للغاية، ومع ذلك قد يكون من الواجب علينا أن نفصل بين علوم السحر والثقافة الشعبية والدجل، فنحن نعرف أن مجال الخيمياء فى العصور الوسطى على سبيل المثال كان يشمل الأطباء وعلماء الطبيعة والروحانيات، كما كان يتسع للمشعوذين أيضا[٢٦]، وكان ألبرتوس ماجنوس Albertus Magnus يطلق عليه اسمه الفن الجديد "Neue Kunst" وبفضل الخيمياء، ولد علم الكيمياء. وهناك من يشير إلى أن من يؤمنون بالسحر الأسود وبالقوى الخفية رغم هامشيتهم، مازالوا موجودين فى أوروبا المعاصرة، وأنهم استطاعوا أن يجدوا لهم مكانا فى إطار الحداثة.

ويبدو أننا عند الحديث عن العلوم البحتة بين دعاة أسلمة المعرفة، نجد الحد الفاصل بين العلم والدجل دقيقا جداً؛ وهنا أود أن أفرق بين أشكال الثقافة الشعبية والمعرفة فى العالم الإسلامى حيث يمزج الشيوخ السحر بالمعرفة الدينية، وحيث يريد الإسلاميون المعاصرون ممن تعلموا على الأغلب فى الغرب فى جامعات علمانية وعلمية يريدون تديين علوم الحاسب الآلى والبيولوچى والطب، ولذلك فهم يقومون بتطعيم اللغة الدينية الجماهيرية المستعارة بمصطلحات تكنولوچية.

كان برڤيز هودبوى من أوائل الذين أشاروا إلى الاتجاهات العدمية التى تضمنتها مؤتمرات دولية مثل ذلك الذى عقد حول الإعجاز العلمى فى القرآن والسنة وافتتحه الرئيس الچنرال ضياء الحق فى إسلام أباد[٢٨] فى ١٨ أكتوبر ١٩٨٧. وقدم هودبوى، وهو المتخصص فى الفيزياء بجامعة قائدى أعظم Quaid-i0Azam فى پاكستان، قدم قائمة مختصرة عن نوع الأوراق التى قدمت فى هذا المؤتمر ليكشف عن الجانب غير العقلانى الخطير لمثل هذه المساعى، وتضمنت فعاليات المؤتمر حلقة نقاشية عن "أشياء لا يعلمها إلا الله"[٢٩]؛ يقول هودبوى إنه ليس هناك ما يسمى بـ"العلم الإسلامى" حيث إن العلم عام. وإذا أخذنا باكستان كمثال، نجد أن سياسات أسلمة العلم قد انتهت بإخفاء المستوى المتدنى للتعليم والتمييز السياسى ضد العلماء الذين لا يتبعون

خط الحكومة؛ وكانت فتوى الشيخ السعودى عبد العزيز بن باز، رئيس جامعة المدينة والحائز على جائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام عام ١٩٨٢ حدثا لاينسى، فقد ألف كتابا بعنوان "حركة الشمس والقمر وثبات الأرض"، بما يعنى أن الأرض هى مركز الكون وأن الشمس تدور حولها(٣٠).

وفى ١٩٨٧ عقدت حلقة دراسية حول توجهات الأسلمة والتطبيق فى العلم والتكنولوجيا فى واشنطن دى سى، ونشرت أعمالها بواسطة المعهد الدولى للفكر الإسلامى؛ والأمر الجدير بالملاحظة فى مجموعة الأوراق التى قدمت فيها هو محاولات دعاة أسلمة العلوم البحتة التلفيقية، فهم يعيدون إنتاج رطانة تقنية ونصوص من العلوم الغربية وخرائط وتخطيطات طبية، وأن يصنعوا من ذلك كله، بطريقة القص واللصق، لوحة مجسمة يضيفون إليها آيات من القرآن يفهمونها فهما حرفيا؛ والورقة التى قدمها إبراهيم ب. سيد حول أسلمة المنهج والتطبيق فى علم الأجنة(٣١) مثال مثير للدهشة على إساءة استخدام القرآن؛ وكما ذكرنا سابقا فإن ورقة موريس بوكاييه Maurice Bucaille "الكتاب المقدس والقرآن والعلم"(٣٢) تحاول أن تظهر مدى خطأ الإنجيل فى مقابل دقة القرآن، لكى يخلص إلى علمية القرآن؛ وقد بدأ محاولاته بقائمة سجل فيها كل الاكتشافات العلمية فى القرآن؛ والآن يقلده "المثقفون المسلمون الجدد"، فيقومون بإحصاء الآيات القرآنية التى تتعلق بعلم الأجنة البشرية وزرع الأعضاء والتشريح؛ ويشير عادل بكر(٣٣) إلى الآيات التى تأتى على ذكر الماء، والمحيطات والسماوات والرياح حتى يؤسس "رؤية إسلامية" للعلوم الأرضية. وتحاول الورقة التى قدمها محمد إسحاق زهيد(٣٤) الربط بين "استخدام المعتقدات الإسلامية وأساسيات تدريس الرياضيات وعلوم الحاسب الآلى"، كما قدمت أمثلة مستمدة من المنطق الرمزى ونظم المعلومات والبرمجة فى لغة باسكال Pascal، وأخذت سورة العصر من القرآن "كدراسة حالة"(٣٥)؛ والمحاولة بأكملها عملية تطعيم ودمج المنطق الرمزى بالعقيدة الإسلامية. ويتلخص دور العالم المسلم فى استخدام المنطق لمجرد فرز ما هو إيمانى من سواه، لذلك فإن هدف مثل تلك المحاولات غير واضح، وكل ما يبتغيه المؤلف هو النجاح فى تحقيق مرتبة ما بين العلماء(٣٦).

قام زهيد ببرمجة الأركان الخمسة للإيمان على الحاسب الآلى على النحو الأتى:

الله : فهو يؤمن بإله واحد لا شريك له.

الأنبياء : ويؤمن بالأنبياء والمرسلين.

الكتب : ويؤمن بكل كتب الله وبالقرآن آخر كتبه.

وعلى نفس المنوال يمكن أن نحدد فرضى الملائكة واليوم الآخر.

إذن فالفرض "أ" الذى حددناه يمكن أن نعتبره:

"أ" = الله – الأنبياء – الكتب – الملائكة – اليوم الآخر.

وهكذا فإن الإيمان هو اقتران الإيمان بالله بإله واحد وبكل الأنبياء وهكذا، والفرض r الذى يمثل الأعمال الصالحة للشخص، يمكن أن نحلله على النحو الآتى:

"r" = الصلاة – الزكاة – الصوم – الحج

التزامات تجاه الله – التزامات تجاه الآخرين.

وبنفس الأسلوب فإن الفرض P الذى يمثل الدعوة يمكن التعبير عنه كما يلى:

"P" الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر(٣٧).

مثل هذا الاقتباس ليس سوى فهم منقوص لكل من الشعائر الدينية ولعلوم الحاسب الآلى ولا يأتى بأى جديد، كما أنه ليست هناك أى متضمنات عملية لتلك المطبوعات المسماة بالعلمية، ولذلك فإن كتابات ومنشورات المعهد الدولى للفكر الإسلامى هى ما يجب مراجعته على ضوء اتساع سوق الكتاب.

إن المزج بين الأخلاقيات الإسلامية وعلم البيولوچى يمكن أن يكون عملا غريبا، ويأتى عمل منور أحمد أنيس "الإسلام ومستقبل البيولوچيا والأخلاق والنوع والتكنولوچيا(٣٨). كعمل آخر مثير للفضول. هذا العمل يدعى أنه بحث علمى، ولكن يمكن قراءته أيضا كعمل إباحى ممزوج بتعبيرات أخلاقية يعتقد أنها "إسلامية"، فالكاتب يقيم حججه على

شذرات من المواقف الأخلاقية مع مقاطع مستمدة من نقد الحركة النسوية الغربية والخضر وعلم والوراثة؛ فهو يقول على سبيل المثال إن "الندوب التى تتركها النزعة الجنسية وعدم المساواة الاجتماعية أعمق جدا من أن يتم تجاهلها"(٣٩). كل ما يفعله أنيس هو تكرار النقد الموجه لبيولوچيا التناسل وسوء استخدام التكنولوچيا الموجود بالفعل فى العالم الغربى، وهو يفعل ذلك مستخدما لغة تتسم بالازدواجية تأخذ مستوى إباحياً وعنيفاً عندما يقوم بتوصيف الغرب المتفسخ، وتحمل لمحة تلصص على الممارسات الجنسية وخاصة عندما يقتبس طويلا من السرد الإباحى، ويمنح أنيس نفسه حق الاستمتاع بوصف وتجميع كافة الانحرافات والتشوهات الجنسية فى كل الثقافات ليصنع ثنائية "نحن أنقياء" و"الأقذار هم"، وعلى المستوى الثانى، غالبا ما يوازن الانحراف الغربى بمقولات أخلاقية.

ليس لأن انتقاده للحتمية البيولوچية خطأ، ولا أصيلا من الناحية العملية مقارنة بالنقد الغربى المعاصر.

> إن التمييز الوحيد والأهم هو بين علم الأحياء المحدود والمنقوص والمجتزأ، والرؤية الشاملة للعالم فى الإسلام أمر ضرورى فى القضاء على النزعة الشهوانية والعنصرية وعدم المساواة الاجتماعية والاقتصادية. لابد من مواجهة الأيديولوچية البيولوچية بالرؤية الإسلامية للعالم. هذا الكتاب يستهدف تقديم بعض الأفكار وصولا إلى هذا الهدف(٤٠).

أود هنا أن ألفت الانتباه إلى بعض العناوين والفصول والأجزاء الجذابة عند أنيس مثل ذلك الجزء الذى تناول فيه ختان الإناث ووضع له عنوان: "جحيم البظر"؛ ويكتب عدة صفحات عن ختان الإناث فى كل الثقافات، و"مقصات سادية" وصف تفصيلى لأشكال مختلفة من الختان مشوهة لجسد الأنثى. وهذه هى بعض العناوين: *الذكر الخصى، الدم المسموم، الجماع الفرجى، الطهارة الموروثة، تعاسة سن اليأس، من التمساح إلى العازل الطبى، بين هذا وذاك، طقس الإبادة الجماعية، تجار الأرحام، المستقبل المحاصر، الإجهاض، نوافذ على الرحم!*

لذلك يعتبر كتابه تقدميا لأنه يدين الختان فى الإسلام ويؤكد أنه عادة جاهلية، وفى جزء بعنوان "البظر المسرف" يستشهد بالحركة النسائية الغربية ويقتبس مطولا ليزيد الأمور خلطا فيقول:

> حيث إن النساء قادرات على تكرار الحصول على المتعة الجنسية (بنهم) التى تستثار عن طريق تهيج البظر مع إمكانية التدمير النهائى للمجتمع الإنسانى، لذلك يستوجب الأمر أن نعتبر البظر العدو الرئيسى للحضارة الإنسانية؛ بمعنى آخر فإن الشرف الذى يبدو فى بداية الأمر كأنه دفاع عن النشاط الجنسى البظرى، يتحول على المدى البعيد ليكون حماية من الخوف من المرأة وكره النساء(٤١).

ويتنقل أنيس باستمرار من أعمال ماسترز چونسون عن النشاط الجنسى، إلى الأخلاقيات الإسلامية ليحاجج بأن:

> الإسلام على عكس أى ديانة أخرى يمنح المرأة حقا خالصا لا يمكن رده فى الإشباع الجنسى، وأيا كانت تعقيدات المتعة البظرية أو المهبلية المزعومة، فإن البظر يظل الأساس البيولوچى للمتعة عند المرأة(٤٢).

العناوين الرئيسية فى منتهى الخداع وتستحق أن نوليها الاهتمام، حيث إن كل الفقرات عنده تبدأ بتفسخ وانحدار الغرب لتنتهى بالأخلاقيات الإسلامية؛ وفى النهاية أقول إن قراءة مثل هذه الأدبيات تدعونا للتفكير حول وظيفتها الاجتماعية، فهل يمكن مقارنتها بالأعمال الإباحية الشعبية التقليدية السابقة التى كانت توزع أمام المساجد لتسلية الجماهير؟ لابد أن هدف مثل هذه الأدبيات كان إمتاع البسطاء من العامة، وهو ما قام بوهديبة بدراسته بشكل واف، واستشهد به أنيس كثيرا على نحو يدعو للسخرية(٤٣). لقد كانت هذه الأدبيات تمثل الخيال الجامح والتهيؤات الخرافية لدى الذكور فى ذاك

العصر. فى المقابل يصدر عمل أنيس اليوم عن دار مانسيل Mansel بلندن، ويوزع فى العالم مدعيا المنهجية العلمية، رغم أن مثل هذه الأعمال يفتقر إلى روح الدعابة والمرح التى كانت تتصف بها الأدبيات الإباحية السابقة؛ على أية حال يستطيع المرء أن يفكر فى اعتقال أنور إبراهيم الأخير وفى الاتهامات الموجهة إليه بالانحراف الجنسى من أجل تشويهه والربط بينه وبين الدور المتضخم الذى تلعبه الفضائح الجنسية ووسائل الإعلام فى الحياة السياسية فى ماليزيا. إن حالة أنور إبراهيم ليست الأولى فى سلسلة الفضائح الجنسية الطويلة التى تدبر ضد الأكاديميين والمعارضين السياسيين فى الحزب الإسلامى الماليزى، ولابد أن نتذكر أن مثقفا مثل شاندرا مظفر الذى كان فى السنوات الأخيرة من أشد المعجبين بسياسات مهاتير محمد، انتهى به الأمر مناصرا لأنور إبراهيم، فقد اعترض بشدة على الاتهامات الملفقة وعلى انتهاك مبادئ الديمقراطية، ويبدو أن عملية أسلمة المجتمع تسير جنبا إلى جنب مع تصاعد العقاب الموجه ضد ما يسمى "بالانحراف الجنسى"، وليس بجديد أن نكتشف أن هاجس الفصل بين الجنسين هو سمة ملازمة للازدواجية الأخلاقية. لقد أصبحت صناعة البغاء تمارس على نطاق واسع فى السنوات الأخيرة كما أصبحت مهنة جاذبة وجزءا لا يتجزأ من لغة ومنطق تقديم قوة عمل أسيوية رخيصة"، ولكن الفضائح الجنسية أصبحت مؤخرا المبرر المفضل لتصفية المعارضين الأقوياء، والإسلاميون ليسوا استثناء من هذا المصير.

١٢- أفكار متناقضة

ردود الفعل العلمانية

إن الفلسفة التى بدت فى وقت ما وقــد عفا عليها الزمن،
حية الآن لأن لحظة تحققها فاتت.

تيودور أدورنو(*)

وجه المثقفون العلمانيون نقدا شديدا للغة الفارغة التى يستخدمها دعاة الأسلمة، وضد إنتاجهم الغزير كمًا، الذى يدل على أن وراءه تمويل كبير، مع ضعف شديد بالنسبة للمحتوى[١]، كما لا يغيب عن إدراك كثير من المثقفين العرب أن أسلمة المعرفة يقوم بها فى غالب الأمر مجموعة من الدجالين، وعلى أية حال فإن اهتمامنا هنا منصب على إيجاز الموقف المضاد المتمثل فى تعاظم حركة النقد من جانب المثقفين العلمانيين.

بالنسبة للمشهد العربى فإننا نلاحظ وجود مثقفين كتبوا منتقدين خطاب "أسلمة المعرفة" مثل عزيز العظمة[٢] وبرهان غليون[٣] ومحمود جاد[٤] ومحمد رضا محرم[*] ومحمد السيد سعيد[٦] ونصر حامد أبو زيد[٧]، والفيلسوف الراحل زكى نجيب محمود[٨]، وسيد ياسين[٩] وتشير هذه الردود اللاذعة إلى النظرة اللاتاريخية لدى دعاة الأسلمة فى سعيهم إلى تأصيل ماضى أسطورى، وقد استشعر النقاد ذلك التعالى وفرض تفسيرات ميتافيزيقية تسفر عن محاكم التفتيش ضد العلماء الذين يعتبرون خصوما

(*) The Jargon of Authenticity, Tranlated by Kunt Tarnowski and Frederic will, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1964, p.9

سياسيين، وكانت ردود الفعل الحادة التى تولدت فى العالم العربى تشير إلى خطر نقل رجل الدين إلى المختبر وإعطائه سلطة غير محدودة فى إطلاق الأحكام على المجتمع العلمى. لقد أصبح النظر إلى مشروع الأسلمة باعتباره عملا دعائيا مرتبطا بزيادة القدرة المالية للدول العربية المنتجة للبترول، كما كانت أيديولوچية البتروإسلام السعودية، وشبكات العمل الإسلامى الدولية التى تمول مختلف المؤتمرات هى الأدوات الرئيسية لنشر هذه الأيديولوچية فى پاكستان والسودان ومصر وماليزيا، ويصف عالم الاجتماع المصرى سيد ياسين، المدير السابق لمركز الدراسات الإستراتيچية بالأهرام، ما كُتِبَ حول الأسلمة بالكتب التافهة التى تم فبركتها لأغراض انتهازية، ويعزو هذا التطور إلى هجرة الأكاديميين إلى الدول العربية المنتجة للنفط. هكذا تطبق نظرية الوحى على كل أشكال البحث العلمى، كما تم توجيه نقد شديد لكتاب أكبر أحمد "نحو أنثروبولوچيا إسلامية"[٩] باعتباره عملا ضحلا[١٠]، فالباحث بمجرد أن يقرأ تحليلا لنص يجد نفسه أمام رطانة إسلامية فارغة مكررة خالية من أى معنى، وبالرغم من ذلك لابد من أن نتفهم أن عددا كبيرا من الأكاديميين المصريين كان مضطرا للهجرة إلى الدول النفطية فى السبعينيات بسبب الاحتياج المادى ولكى يستطيعوا الحفاظ على مستوى معيشة متوسط ونتيجة لمستوى الدخل المنخفض جدا فى مصر، ويمكن للمرء أن ينظر إلى العمل فى ماليزيا ومؤسساتها الحديثة باعتباره "كويت أو سعودية" أخرى بالنسبة للأكاديميين المغتربين.

يعتبر الفيلسوف المصرى الراحل زكى نجيب محمود أول من وجه نقدا لمشروع أسلمة المعرفة من منظور وضعى. كان زكى نجيب محمود أحد المدافعين عن الليبرالية فى مصر ومما نذكره له هجومه على الداعية الشهير الشيخ محمد متولى الشعراوى[١١]؛ وهناك قسم من التيار الإسلامى يستمع لنصيحة زكى نجيب محمود ومع ذلك يظل هناك الكثير من الإسلاميين الذين يرونه متأرجحا بين الثقافة العلمانية والفكر الإسلامى فيشجبون أفكاره ويقللون من شأنه كما حدث مع الليبراليين الأوائل مثل طه حسين وعلى عبد الرازق[١٢]؛ ومع ذلك ما زال يعتبر مفكرا مسلمًا رغم معارضته للمفاهيم الميتافيزيقية فى الفلسفة، ونعرف أنه كان يطمح إلى إيجاد فكر إسلامى أصيل،

وهذا هو القاسم المشترك الذى يجمعه بحركة الأصالة والإسلاميين[١٣]، فلغته تروق لجمهور المسلمين.

علاوة على كونه كاتبا مشهوراً يسهم زكى نجيب محمود بالمقترحات والأفكار حول قضايا المرأة المسلمة، حيث دافع عن تغيير قانون الأحوال الشخصية، ويرى أن المرأة قد اقتحمت المجالات العامة كأستاذة جامعية وطبيبة وإلى غير ذلك، وعليه يرى الحجاب والأشكال الجديدة من الزى الإسلامى النسائى قيودا عقلية وجسدية تعوق تحرر المرأة[١٤]، كما كتب ضد فكرة البنوك الإسلامية حيث إن الفائدة فى صورتها الحالية تختلف عن الربا[١٥]. لكل هذه الأسباب يصبح زكى نجيب محمود شخصية مثيرة للاهتمام، ويحظى نقده لمشروع أسلمة المعرفة بأهمية كبيرة.

الفكر العلمى عند زكى نجيب محمود فكر موضوعى، ولذلك فهو منفصل تماما عن الميول الشخصية الذاتية[١٦]، فالأساليب العلمية سواء كانت فى مجال علم الاجتماع أو الاقتصاد أو علم النفس لا دخل لها بالجنسية وليست خاصة بالشرق أو الغرب[١٧]، كما يرى أن دعاة الأسلمة يقيدون أنفسهم بمصادر تاريخية بعينها مثل أعمال الغزالى وابن تيمية وابن حزم وابن خلدون والشريعة الإسلامية[١٨]، بينما التراث الإسلامى أكثر ثراء من ذلك، كما يشير أيضا إلى مسألة التوحيد فى تحد لموقف دعاة الأسلمة. لقد قام فى الواقع بعلمنة هذه القضية (التوحيد)، فالتوحيد عنده يرمز إلى وحدة الشخصية الإنسانية مع كل أنواع العلوم الحديثة ويقول إن العلماء فى العصور الأولى نادرا ما كانوا يحاولون تأكيد إسلاميتهم؛ فقد كانت غريزية لديهم مما أدى إلى تطور العقلية التحليلية العملية. كان اهتمام العلماء المسلمين الأوائل بالمعرفة ودأبهم على المعرفة العلمية بمثابة جزء من الروح العلمية لديهم. العلم عنده لن يصبح علما مسلما، أما رطانة علم النفس الإسلامى والاقتصاد الإسلامى وعلم الاجتماع الإسلامى فما هى إلا هراء. يقول زكى نجيب محمود إن التراث ليس مقصوراً على أعمال الفقهاء، لكنه يشمل كذلك الرياضيات والطب وكتابات الرحالة والكيمياء والفلك والفلسفة[١٩]، كما يقول إن العبادة ليست فى أداء الفرائض فقط، بل يحول المفهوم ليشمل العمل والدراسة، أى أنه "يعلمنه"،

ويدافع عن دراسة القرآن ويدافع بالقدر نفسه عن دراسة العلوم مع تطبيق الأساليب العلمية والفكر التحليلى والملاحظة[٢٠].

يقدم زكى نجيب محمود نقدا للكتابات الإسلامية فى علم النفس، كما يشير إلى حقيقة أن دعاة الأسلمة يرفضون الاعتراف بأهمية المصادر الغربية، كذلك تزعجه كثيرا ثنائية الإنسان الغربى والإنسان المسلم واعتبارهما مختلفين فى السلوك والدوافع، وهى الثنائية التى يصنعها دعاة الأسلمة الذين يبدو أنهم يريدون ترسيخ لغة اصطلاحية مستمدة من القرآن والسنة بالتوازى مع إصرارهم على الانفصال عن الغرب. يحاول زكى نجيب محمود كذلك أن يعقد صلة بين جدل أسلمة المعرفة والمصالح المادية للمدافعين عن الاقتصاد الإسلامى، وبالفعل يحاول أولئك إضفاء الشرعية على هذا المشروع عن طريق الشريعة الإسلامية، عبر جدل مضلل عن إخفاق النظريات الاقتصادية الغربية.

يرى زكى نجيب محمود أن علم النفس الإسلامى ينطوى على إشكالية منطقية بما يستتبعه من تناقض فى الفكر، حيث إنهم يحرفون وجهة البحث لكى يتلاءم مع العقيدة الإسلامية، ويعتقد أن علم النفس لا يتفق مع التراث الإسلامى بل غالبا ما يتعارض مع تعاليم الدين نفسه[٢١]، ويؤكد أن دعاة الأسلمة أبعد ما يكونون عن الموضوعية وأنهم متعصبون وما يقدمونه من إسهام فى البحث العلمى ضئيل الجودة، كما أنهم لا يقدمون حلولا ذات قيمة، هذا إن كانوا قد قدموا أى شىء عبر قراءتهم لأعمال مثل أعمال ابن تيمية وابن القيم؛ ويؤكد أن مثل هذه الدراسة ما هى إلا رمز على التخلف العلمى[٢٢]؛ وإذا وضعنا فى اعتبارنا أن زكى نجيب محمود له جمهور واسع من القراء المسلمين الذين يستقبلون كتاباته بإيجابية، نجد أنه فى الوقت نفسه لا يقل غموضا فيما يتعلق بالتراث، فخطابه ليس أقل اهتماما بالأصالة منه لدى الأصوليين، حيث إنه يحاول إيجاد.

> فلسفة عربية أصيلة تنبع من "الذات"، ولتحقيق هذا الهدف يجب أن يكون الإدراك المباشر هو المفتاح المعرفى، لأننا عن طريق الاستبطان – حسب زعمه – نستشف الأساسيات التى تنشأ عنها أحكامنا على كل الأمور[٢٣].

> بذلك يستخلص زكى نجيب محمود العقلانية من التراث العربى. وهناك مشكلة أخرى تتمثل فى إعادة إنتاجه لمقولات سطحية لا تختلف كثيراً عن مقولات دعاة الأسلمة أنفسهم عندما يتعلق الأمر بالحديث عن العقيدة الإسلامية كما يقول العظمة، فهو يرى أن المسلمين متشابهون فيما يخص الممارسات والعبادة، وأن لا تناقض بينهم، وهذا غير صحيح(٢٤).

وضع زكى نجيب محمود إشكالى، فموقفه الانتقائى من التراث الإسلامى يكشف عن أنه لا يختلف كثيرا عن دعاة الأسلمة(٢٥)، لكن أليست "الانتقائية" فيما يتعلق بالتراث وتاريخية النص القرآنى والحديث هى النهج نفسه لدى الإصلاحيين الأوائل؟ إن مسلكه فى تأكيد عقلانية ابن رشد ومفهوم الحرية عند الفلاسفة المسلمية الأوائل(٢٦) لا يختلف كثيرا عن الأعمال الباكرة لمحمد عمارة عن ابن رشد. على أية حال فإن الخدمة التى أسداها زكى نجيب محمود تتمثل فى وعيه بمأزق رفض تراث الثقافة الإغريقية وفصله عن الإسلام.

رشدى راشد فيلسوف وعالم رياضيات، وإنجازه محاولة لافتة لتقديم نماذج مضيئة فى الرياضيات البحتة (علماء الرياضيات العرب على وجه الخصوص)(٢٨)، وهو ينتقد زكى نجيب محمود لأنه يتبنى فهما غير نقدى للتراث(٢٩)؛ ويتمثل نقد رشدى الرئيسى فى أن المفكرين العرب عندما يقدمون التراث، يقدمونه باعتباره فلسفة للتاريخ وكأيديولوچية مغلقة ذات إطار ومظهر موضوعيين بدلا من التمعن فى تاريخية هذه الأيديولوچية، وغالبا ما تكون آراء الكاتب والحلول التى يقدمها لمشكلة التجديد والتراث محددة بهذا الإطار رغم أن بعضها قد يكون موضوعيا وهكذا يكون التحليل تبريرا لهذا الإطار. لا يتفق رشدى راشد مع رؤية زكى نجيب محمود المحدودة لفلسفة تاريخ الفكر، فالأخير يربط التراث العربى بالفلسفة اليونانية من ناحية(٣٠)، بينما يرجع ميلاد العلم والمنهج العلمى إلى عصر النهضة من ناحية أخرى(٣١)، والتقدم العلمى عنده هو محصلة استبدال منهج بآخر. لم يكن العلم فى العصور الوسطى (فى الشرق والغرب)

سوى معرفة التعليق على النصوص، ويبدو أن راشد ينتقد تفسير زكى نجيب محمود "التقليدى" لتاريخ العلوم كما ينتقد المؤرخين الكلاسيكيين للعلم منذ القرن الثامن عشر وبخاصة الفرنسيين منهم، ويدعى أن موقفهم ينطوى على عنصرية أكيدة. رينان Renan على سبيل المثال يضع ثنائية: فكر سامى روحانى رمزى مفترض وفكر آرى عقلانى علمى(٣٢)، وهناك قراءة مغلوطة أخرى تزعم أن المنهج العلمى لم يتطور إلا خلال عصر النهضة؛ فأعمال أرشميدس والإنجازات التى تمت فى علم الإحصاء، وأعمال ابن الشاطر وابن الهيثم وغيرهم من العلماء اللاحقين كانت أعمالا علمية على نفس المستوى؛ ويقول راشد إن الفكر الذى قدمته الحضارة البابلية كان عقلانيا بالمثل فى علوم الرياضيات والفلك ويرى أن زكى نجيب محمود قد اتبع خط المصلحين الأوائل (مثل الأفغانى ومحمد عبده)، الذين كانوا يؤجلون النقد الحقيقى للتراث والعلم ويتبنون موقفا وسطا يتوسل الدين والعلم(٣٣)؛ وهو موقف أعاق الثورة الحقيقية للفكر النقدى كما يقول. لقد كان الفكر الإصلاحى فى الواقع أيديولوچية فى أيدى القادة الذين ادعوا الثورية، والحقيقة أنهم كانوا عقبة فى طريق التقييم الموضوعى والفهم الصحيح لمعنى التراث، فقد زعموا أنه ليس ثمة تعارض بين الأصالة التى يترجمها راشد "بالدين"، و"المعاصرة" التى يترجمها "بالمفهوم الضحل للعلم".

هكذا تصبح النظرة إلى زكى نجيب محمود باعتباره ينتمى إلى "الإصلاحية الجديدة"(٣٤)، التى عوقت فى نهاية المطاف القراءة النقدية للتراث بسبب دمجها العلم بالدين. يعرف راشد التراث بالإجابات الشمولية النظرية الفلسفية والتطبيقية التى قدمها العرب الأوائل عن سؤال أثاروه هم أنفسهم، ولذلك تأتى هذه الإجابات محملة بأفكار دينية وفلسفية وعلمية وتطبيقية عن إشكاليات كان يجب أن نحددها أولا. ربما يبدو هذا التعريف شديد العمومية، إلا أنه ليس كذلك حقيقة(٣٥)، والحل الذى يقترحه راشد هو دراسة تراث المتخصصين مثل علماء الرياضيات والبيولوچى والفلك والموسيقى، أو مجالات الطب وعلوم اللغويات، والفلسفة ككتابات الفارابى وابن سينا. التراث عند راشد لا يخص الشرق فقط إنما الغرب أيضا، فلم تكن أعمال الخوارزمى وابن الهيثم والعشرات غيرهم معروفة فى اللغة العربية فحسب، بل فى اللاتينية كذلك وكانت

مستخدمة فى عصر النهضة فى أوروبا[٣٦]، ولم يكن ذلك اتجاها محليا فحسب وإنما عالميا بكل معنى الكلمة.

حاول آلان روسيو Alain Roussillon فيما قدمه من بانوراما شاملة لمجال علم الاجتماع المصرى أن يدلل على أن كلا من علمى الاجتماع "العربى" و"الإسلامى" يمثلان صورتين لكليهما ومتماثلين بنائيا وأنهما نتاج خطاب واحد، فكلا الخطابين لم يتجاوزا ما يسمية ب الرغبة الإصلاحية" وبخطاب "الأزمة"، وهى مقولة قد تتاشبه مع انتقادات رشدى راشد وچورچ طرابيشى للمفكر الليبرالى زكى نجيب محمود[٣٧]، لكنها فى الممارسة العملية تتجاهل المواجهة المتصاعدة التى تحدث بين المثقفين العلمانيين ومختلف فصائل الإسلاميين بمن فيهم "الليبراليون الإسلاميون" كما يطلق عليهم بيندر Binder تركزت هذه المواجهة حول أولوية "المصداقية" وفى النهاية حول من له الحق فى تقديم تفسير عصرى للنص المقدس، ووصل الاستقطاب بين الإسلاميين والعلمانيين ذروته فى قضية الردة فى حالة نصر حامد أبو زيد.

لقد أكد كل من سيد ياسين ورضا محرم أوجه الدجل فى مسعى دعاة "الأسلمة"، كما حدث فى مؤتمر تحت شعار "التوجه الإسلامى للعلوم" الذى عقد بالتعاون مع الأزهر ورابطة العالم الإسلامى والجامعات الإسلامية (٢٤ أكتوبر ١٩٩٢)[٣٨]، ودعا إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، والتراث (بهذا الغموض!!) فى مجال العلوم الطبيعية[٣٩]، كتب محرم وهو أستاذ للهندسة بجامعة الأزهر، سلسلة مقالات فى جريدة "الأهالى" اليسارية[٤٠] مهاجما، بلا هوادة، الأوراق التى قدمت فى هذا المؤتمر وقال إنه عقد بهدف شراء المثقفين، وكانت نقطة انطلاقه فى الهجوم تلك الفتوى التى قدمها رئيس البحث العلمى بدار الدعوى والفتوى بالسعودية العربية عام ١٩٨٢ التى يدحض فيها دوران الأرض، كما استهدف محرم بنقده ورقة مقدمة للمؤتمر تستشهد بآيات من القرآن على أن سرعة دوران الأرض تصل إلى ٢٩٩٧٩٢,٥ كم فى الثانية، وهو ما يتصادف بدقة مع سرعة الضوء؛ وهنا نجد الاستعارات المجازية فى لغة القرآن مستخدمة للبحث عن القدرة الإلهية فى الفضاء.

وعلى نفس الدرجة من الأهمية كانت ندوة حقوق الإنسان بالقاهرة، التى أدانت مشروع أسلمة المعرفة، ويقول محمد رضا محرم إن الاتجاه الجديد للدجل والشعوذة قد انتقل من الأفراد إلى الجماعات، حيث يحدث استخدام سيئ للدين فى المجال العلمى مثل قراءة القرآن لعلاج الأمراض العقلية وغيرها[٤١]، كما يعارض المروجين للبنوك الإسلامية الذين يريدون خصخصة القطاع العام بناء على أيديولوچية إسلامية مبهمة[٤٢].

من جهة أخرى، يذكر سيد ياسين أنه على الرغم من غزارة بحوث أسلمة المعرفة، فإننا لا نجد بينها ما يتناول نظرية المعرفة (وبالفعل يمكن ملاحظة هذه الغزارة كشكل من أشكال الثقافة الجماهيرية الإسلامية على مستوى إنتاج الكتاب). هذه الكتابات تفتقر إلى النظرة العلمية، فالإسلاميون يستعيدون وينتقون من العلوم حسب أهواءهم، ويفهم سيد ياسين هذا الجدل باعتباره أداة فى صراع أيديولوچى، كما يتتبع التحولات فى الاتجاهات السوسيولوچية المختلفة فى الشرق الأوسط، وفى رأيه أن الوظائفية الأمريكية واجهت فى الخمسينيات تحديات من جانب الماركسية، إلا أنها لم تقدم أى إجابات. ويشير إلى عالم الاجتماع التونسى عبد القادر زغل، الذى سبق أن قارن الماركسية بعلم الاجتماع عند ڤيبر Weber فى معرض دعوته لتجديد علم اجتماع ابن خلدون، وفيما بعد ظهرت الدعوة إلى علم اجتماع عربى. لكن صفة "عربى" تحولت لتصبح أيديولوچية. يقترح سيد ياسين مصطلح "علم الاجتماع النقدى " بدلا من علم الاجتماع العربى، ويحاجج من الباحثين فى مجال أسلمة المعرفة الأكاديمى العراقى طه جابر العلوانى، الذى يتهمه بالكسل لأنه يختزل الأسلمة فى تلخيص مخل لعلم الاجتماع الغربى، مع رطانة إسلامية جوفاء.

ويحذرنا نصر حامد أبو زيد[٤٣]، الأستاذ بجامعة القاهرة، بأن الأسلمة تؤدى إلى الترويع وربما التعذيب، فمن الجلى أنها تؤدى إلى غلبة الفكر الدينى الذى هو بطبيعة الحال عرضة للتغير حسب الزمان والمكان. فالمسلمون الأوائل كانوا يدركون بالفعل أن النصوص الدينية لا تستطيع أن تقدم إجابات عن الظواهر الطبيعية والإنسانية.

والأسلمة ما هى إلا احتكار رجال الدين للمعرفة والإنتاج العلمى، انتهاء بالاستجوابات والتحقيقات القضائية، ويقدم لنا نصر حامد أبو زيد مثالا على ذلك مؤتمر "أسلمة المعرفة" الذى نظمته جمعية الشبان المسلمين بالقاهرة وشارك فيه عدد من الرسميين، وطالب بأسلمة الأدب لحماية الأجيال الشابة من أخطار الشيوعية والماركسية والعلمانية(٤٤)، والحقيقة أن كل هذه المظاهر تشير إلى رؤية لاتاريخية للدين.

يرى العظمة جدل أسلمة المعرفة كتمثيل للتوجه اللاعقلانى الموجود فى كل من الثقافة الغربية وغير الغربية، هذا التوجه يفهم التاريخ والمجتمع والفعل الاجتماعى باعتبارها كيانات ثابتة لا تتغير ومتجانسة فى جوهرها. فالتاريخ يفهم كاستثناء طبيعى من الإرادة الواعية للإنسان، والبشر يعاملون كما لو كانوا سلالات حيوانية صامتة(٤٥)؛ ونجد العظمة مرة أخرى(٤٦) يرى أن نصوص أسلمة المعرفة (مقدمة عماد الدين خليل لكتاب أسلمة المعرفة)، وكتابات أميزيان **Amezian** والفاروقى سطحية، فالإسلاميون عادة ما يبدأون بالسؤال القديم حول الاستعمار الثقافى الذى يعود إلى عصر النبى وينتهون بالقضايا المعاصرة على نحو غير تاريخى، ويساوون بين المحيط السياسى والمحيط الحضارى لكى يتظاهروا بالاستقلالية الحضارية(٤٧)، وهكذا يتبنون رؤية انتقائية سطحية. والظاهر أن الإسلاميين يغفلون عن التطورات التاريخية الاجتماعية والثقافية الأيديولوچية المعقدة، ويصرون على التناقض الثنائى السطحى بين "الأصيل" و"الدخيل"(٤٨)، كما تتسم مداخلاتهم بالالتواء وعدم المباشرة حيث ينظرون إلى المجتمع يستقرءونه كمجتمع كامل ومغلق منذ بدايته، فقراءته وفهمه ومطابقته تتم طبقا لمثل متخيلة عن العصور الذهبية السالفة(٤٩) وينتقد العظمة، من خلال نقده لكتاب الفاروقى "نحو لغة إنجليزية إسلامية "، ينتقد توجه دعاة الأسلمة لأنهم يشوهون اللغة بالأسلوب نفسه الذى يعمل به الإسلام السياسى. فالفاروقى يبتكر كلمات عربية يكتبها بحروف لاتينية يفسرها حسب القواعد الإسلامية، وليس ذلك سوى تفسير شخصى؛ ويستخدمون القرآن كمصدر تاريخى دون أى احترام أو اعتبار للأحداث التاريخية؛ وثالثا،

يحاولون استخلاص قوانين اجتماعية من القرآن، وقواعد للفيزياء، مما يثقل كاهل النص المقدس، ويمررون أحكاما، أخلاقية وكأنها قوانين طبيعية[٥٠]، ويفسر لنا ذلك كله سبب خلو مشروع أسلمة المعرفة من أى فائدة معرفية علمية ويجعله مجرد ترديد لصفات الإسلام، لذلك يعتبر العظمة هذا المشروع ليس أكثر من فلسفة نرجسية متعالية تضع نفسها تحت إمرة ألاعيب الأصوليين[٥١].

قد يظهر الإسلاميون بمظهر من ينتقد العلوم الغربية، إلا أن كل ما يقدمونه فى الواقع هو مجرد تقييم متعجل للعقلانية الغربية دون أى إشارة إلى الفكر النقدى الغربى. لقد جعلتنا مدرسة فرانكفورت الأكثر حنكة ندرك المأزق الذى قد تتعرض له عملية التنوير وحدود الفكر العقلانى وذلك قبل ظهور دعاة الأسلمة بزمن طويل؛ فكانت قضية الفاشية والثقافة الجماهيرية الناتجة عنها موضوع اهتمام تيودور أدورنو **Theodor Adorno** لعدة سنوات، وبينما يقف هذا العمل إلى جانب النقد الموجه ضد دعاة الأسلمة، فهو يقر مع محمد أركون بأهمية تناول الفكر الدينى بكل جدية.

أخيراً وليس آخرا، يبدو لى أن البحث القائم فى تاريخ العلم فى العالم العربى والإسلامى يمثل مسارا مختلفا تماما، ويمكن أن نذكر هنا العمل القيم لفوت سيزجن[٥٢] **Faut Sezgin** وكذلك عمل رشدى راشد عن العلوم العربية، فسيزجن يكشف عن الاستمرارية التاريخية فى العلم ويؤكد تسلسل نقل المعرفة عن الحضارات الإغريقية والفارسية والهندية وما لها من تأثيرات، ويمدنا بأدبيات شاملة عن الإسهام الرئيسى للمستشرقين فى هذا المجال وعمل موسوعى رائع، كذلك فإن ما قدمه راشد من نصوص له فائدة عظيمة ويقدم صورة كاشفة مهمة، وتلقى مقالة ديفيد كنج **David King** فى المجلد الذى حرره راشد الضوء على الجانب العملى لكيفية بحث المسلمين عن القبْلة وكيف أدى ذلك إلى تطور علم الفلك، ويعرض لنا كيف أن فعلا إيمانيا روحيا كالصلاة ومن ثم البحث عن اتجاه القبلة، كان أحد العوامل الرئيسية التى أطلقت حلولا علمية رياضية متقدمة وخرائط للعالم تتوسطها مدينة مكة. يرى ديفيد كنج أن المسلمين الأوائل

قدموا حلولا عامة عبر استخدام الأدوات والعمليات الرياضية[٥٣]، ولم يكن نقد ديفيد كنج اللاذع لسيد حسين نصر من قبيل المصادفة، حيث يقول إن أعماله فى الرياضيات والفلك "مليئة بالانحرافات والمبالغات"[٥٤].

تتمثل جدارة رشدى راشد فيما يطرحه بأن العلوم الغربية كانت علوما، "كونية"، وذلك بفضل حركة الترجمة المكثفة، حيث تم دمج تقاليد ولغات مختلفة فى حضارة واحدة وأصبحت العربية هى اللغة العلمية المستخدمة. يذكر راشد أن معظم المصادر كانت من الثقافة الهيلينية، لكنها كانت تتضمن أيضا أعمالا بالسريانية والسانسكريتية والفارسية[٥٥]؛ وقد اكتسبت العربية منذ القرن التاسع وما تلاه بعداً عالمياً حيث أصبحت لغة شعوب مختلفة كما أصبحت لغة التعليم؛ وباعترافه بالمصادر العبرية واللاتينية، يذكرنا راشد بالوجه العالمى للعلم الذى يحاول دعاة الأسلمة إنكاره.

مواصلة لهذا لخط من التفكير، يقدم الحسن وهيل Hill صورة ثرية أخرى للتكنولوچيا الباكرة فى العالم الإسلامى[٥٦]، فقد بحثا فى الأساليب الفنية وقدما وصفا حيا للثقافة المادية فى الإسلام، التى تنوعت بين الرى وبناء الحصون والتسليح والخيمياء والعطور وماء الورد والزيوت الأولية والبترول والزجاج والفخار.

بالرغم من ذلك كله ظلت هذه الأعمال غير ملحوظة من قبل أنصار الأسلمة باستثناء سيد حسين نصر، أما أعمال راشد وكنج فقد تواصلت باطراد فى الاتجاه الآخر، أى أن الكاتبين (الحسن وهيل) اهتما بكيفية تقديم "الإيمان" لحلول عملية أدت بدورها إلى اكتشافات علمية. كان ذلك هو سر تفوق المسلمين الأوائل الذين لم تعقهم آلية كهنوتية جائزة. أما عمل پيير بورديو **Pierre Bourdieu** "الحس التطبيقى" **Le sens pratique** فهو يمثل سمة عامة، فالحس التطبيقى على وجه التحديد هو ما تفتقر إليه أچندة علماء البيولوچيا والرياضيات من دعاة أسلمة العلوم؛ إلا أننا مادمنا نتناول قضية أسلمة العلوم الاجتماعية يصبح الأمر مختلفا تماما، حيث تقفز السياسة والبنية المؤسسية للدولة لكى تتصدر مقدمة المشهد.

حاولت أن أقدم ملخصًا لمختلف المواقف الانتقادية من مشروع الأسلمة، وربما يبدو الهجوم مجرد صراع أيديولوچى، ولكنه بالغ الأهمية لتأثيرة على تمويل البحث وعلى السياسة العامة للحكومة حول توجه العلم؛ كما أن عدم اختلاف أساليب الحوار والأهداف بين مثقف أكاديمى مثل عبد الوهاب المسيرى وداعية أزهرى مثل الشيخ الغزالى، أمر مهم. إن مسعاهم فى مجمله يكشف عن أن الخداع العلمى والحداثة فى الدوائر الأكاديمية يمكن فهمها باعتبارها الوجه الآخر لعملية الصراع بهدف إثبات الذات، وهنا أيضا فإن المؤسسات والمسئولين عن العلم فى الغرب ليسوا أبرياء كذلك فى هذه اللعبة.

١٣- ردود الفعل النسائية
تجاه حركة الأسلمة فى ماليزيا

الأسلمة والنوع

رأينا فى الفصل الخاص بالإيمان والعلم كيف تناول دعاة الأسلمة مسألة النوع والتكاثر البيولوچى من منظور إسلامى، ولعل من الضرورى الآن أن نلقى الضوء على بعض ردود أفعال دعاة الحركة النسوية المسلمة فى ماليزيا تجاه كل من السياسة العامة لأسلمة الدولة والمعارضة، وما أطرحه هنا هو أن المجموعة التى أذكرها فى هذا الفصل تستخدم مرجعيات بديلة لمرجعيات الشرق الأوسط مقارنة بالإسلاميين الجديرين بالدراسة. من المؤكد أن إعادة ترتيب الفضاء العام تتماس مباشرة مع علاقات النوع المتوترة والمتغيرة، فالعودة إلى شكل جديد من الزى الإسلامى وإحياء دور المرأة للمشاركة فى الحياة العامة كانت من بين القضايا التى ناقشها دعاة النسوية وعلماء الاجتماع على نطاق واسع.

وقد جاء بعض علماء الاجتماع بأطروحات من قبيل أننا نشهد اليوم شكلا جديدا من "النسوية الإسلامية"، فالنساء اللاتى يرتدين الزى الإسلامى يشاركن مشاركة فعالة فى الحياة العامة وفى قوة العمل، حيث يعدن توجيه الخطاب الإسلامى وتطويعه لصالحهن[1].

وبينما يعارضن مثل هذه الأفكار، يقوم البعض من نشطاء الحركة النسوية مثل نوال السعداوى وفاطمة المرنيسى بفضح الزيف ومناقشة وضعية المرأة فى الإسلام والأدوار النوعية فى نطاق ما تحصل عليه مقابل عملها، وتفنيد الآراء الوهمية والتخيلية

لدى الذكور أيضا؛ كما تقمن بتحويل قضية الحجاب إلى فعل رمزى، مثلهن فى ذلك مثل العديد من الكاتبات العربيات؛ بما يعنى أن الحجاب السلبى هو إسكات المرأة ومنعها من التعبير عن آرائها؛ كما قدمت الأحداث الأخيرة فى أفغانستان والجزائر صورا مفزعة للعنف الذى أكد مخاوف المرأة فى مختلف البلدان فى العالم الإسلامى، كما نلحظ تصاعد إدراك المرأة أن الأصولية تمثل تهديدا مباشرا لوجودها، وهو ما تكشف عنه الكتابات التى تصدر عنهن(٢).

نحاول فى هذا الفصل أن نعقد بعض المقارنات وتقديم بعض أوجه الشبه فى الخطاب النوعى لبعض عضوات الحركة النسوية العربية لجماعة نسائية فى ماليزيا؛ ومن المهم ملاحظة أن القاسم المشترك بين فاطمة المرنيسى ونوال السعداوى ومختلف الجمعيات النسائية الجزائرية وجماعة كوالالمبور النسائية هو السعى لربط قضايا المرأة بالديمقراطية. تتحدث فاطمة المرنيسى عن المخاوف العديدة التى تعانى منها المرأة العربية، مثل الخوف من الديمقراطية كشكل متناقض من أشكال البتر الثقافى(٣)، كذلك فإن نشاط نوال السعداوى مرتبط ارتباطا لصيقا بقضايا الديمقراطية، كما أن تآلفها مع الأوساط اليسارية أدى إلى اعتقالها خلال فترة حكم السادات وبعده، ثم تم حظر نشاط المنظمة التى تشرف عليها. أما جماعة كوالالمبور "أخوات فى الإسلام" فتحاول أن تعارض وتقاوم تطبيق الحدود وقانون الشريعة الجنائى على المجتمع الماليزى الذى يسير نحو الحداثة بمعدلات سريعة، وتؤكد أهمية تطبيق الديمقراطية وحقوق المواطنة والدور المتنامى للمجتمع المدنى؛ وتأتى قوانين الأسرة والتغيرات المرتبطة بذلك كاهتمام مشترك للنساء المعارضات سواء كن جزائريات(٤) أو مصريات أو ماليزيات.

وسوف نعرض هنا لبعض كتابات الجماعة النسائية المتخصصة "أخوات فى الإسلام" بكوالالمبور – ماليزيا، التى تشكلت فى مطلع التسعينيات، ونعين أوجه الشبه والاختلاف فى دعوة هذه الجماعة فيما يتعلق بالخطاب النوعى فى الشرق الأوسط، كما سنحاول تفصيل موقع الشرق الأوسط فيما يخص الاستعارات والانتحال الثقافى لمختلف أنواع الخطاب فى ماليزيا. إن المعرفة الدينية الواردة من الشرق الأوسط إلى

عالم الملايو المسلم، مدينة تقليديا بالكثير إلى شبكات العمل الراسخة فى مراكز التعليم مثل القاهرة ومكة حيث أقام الطلاب من أبناء جنوب شرق آسيا لسنوات طويلة. هؤلاء الطلاب والباحثون حملوا معهم مؤثرات معينة إلى عالم الملايو المسلم، كانت تتراوح ما بين الفكر الإسلامى الإصلاحى والفكر الناصرى، وعلى نحو خاص فكر جماعة الإخوان المسلمين المصرية. وبمجرد عودتهم أصبح هؤلاء من حاملى مثل هذه الثقافة الدينية علماء ومعلمين للغة العربية والمواد الدينية. ما أطرحه هنا هو أن هذه الجماعة النسائية فى ماليزيا تحاول استعارة تيارات فكرية بديلة من الشرق الأوسط، كما أنهن أكثر اهتماما باستلهام أفكار المثقفين الذين يختلفون فى رؤاهم عن "العلماء" ممن تلقوا تعليما تراثيا؛ فعلى سبيل المثال، تمت ترجمة أعمال كل من فاطمة المرنيسى ونوال السعداوى إلى اللغة الإندونيسية وأصبحت متاحة فى مكتبات سنغافورة وكوالالمبور وجاكرتا باللغة العربية والإنجليزية والإندونيسية، كما أصبحت أعمال نوال السعداوى[٥] موضوعا مفضلا لرسائل الماجستير فى قسم اللغة العربية بمعهد "أجاما إسلام نيجرى" IAIN بإندونيسيا، كذلك فإن الجماعة على دراية جيدة بأحدث الإصدارات عن النوع فى الشرق الأوسط.

ويمكن النظر إلى بعض كتابات جماعة "أخوات فى الإسلام" بكوالالمبور كمحاولة للسعى نحو فكر إصلاحى إسلامى "من الداخل" يحاول إيجاد موقف نقدى من بعض الإجراءات التى يفرضها الحزب الإسلامى المعارض فى ماليزيا، وسوف نركز هنا على بعض كتابات ومطالب هذه الجماعة التى تأتى كرد فعل لتعاظم حركة الأسلمة هناك. تتكون هذه الجماعة من ثمانية من النساء اللاتى ينتمين إلى الطبقة الوسطى ويتقلدن مناصب كمحاضرات جامعيات ومحاميات وصحفيات. انبثقت هذه الحركة نتيجة للوعى المتزايد بالصعوبات التى تواجهها المرأة فى المحاكم الشرعية، وعلى وجه التحديد فيما يتعلق بأمور تعدد الزيجات وحقوق المرأة فى الحصول على الطلاق عندما تسعى إليه، كما تثير هذه الجماعة قضية العنف الأسرى وعدم المساواة بين الجنسين، الأمر الذى تواجهه المرأة فى العديد من البلدان الإسلامية، وهى الظاهرة التى جعلت الأخوات يكتبن عن قمع الأزواج. انظر على سبيل المثال مطبوعات مثل "هل النساء والرجال

سواسية أمام الله؟"(*) و"هل مسموح للرجال المسلمين بضرب زوجاتهم؟"(**)، كما قدمن توصيات بإصلاح نظام المحاكم الشرعية، وحق الزوجات فى المطالبة بالنفقة عندما تتعدد زيجات الرجل.

فى السنوات الأخيرة طالب الحزب الإسلامى فى ماليزيا، الذى يمكن أن يكون متأثرا بفكر جماعة الإخوان المسلمين المصرية، طالب بحظر عمل النساء فى المصانع فى الفترات الليلية، وحاول أن يفرض الزى الإسلامى عليهن. لكن الأهم من ذلك بكثير هو أن حكومة هذا الحزب فى مقاطعة كلينتان استطاعت أن تمرر قانون الحدود الشرعية عبر الهيئة التشريعية فى ١٩٩٣، الأمر الذى يمس قضية النوع والهيمنة الذكورية[٦]. وتدرك جماعة "أخوات فى الإسلام" أن عملية الأسلمة المتصاعدة للمجتمع الماليزى تحد من دور المرأة فى المجالات العامة. كما ترصد المخاطر الناجمة عن بعض مظاهر التأثير الثقافى للشرق الأوسط التى تشرب بها العائدون من هناك بعد الدراسة (وكذلك مؤيدو الدولة الإسلامية)، وغالبا ما يتم فرض فكر الأسلمة وما يعتقد أنه إسلامى "بحق"، على حساب الفهم والإدراك الملايوى للإسلام. ورغم أن جماعة "أخوات فى الإسلام" تستخدم فى أدبياتها إطارا مرجعيا شرق أوسطى - كما سنناقش الأمر فى هذا الفصل - فإنها تحاول أن تقدم رؤية بديلة ومستقلة.

تتمثل أكبر مبادرة تحاول الجماعة أن تقوم بها فى تقديم ردود مغايرة عبر النص؛ أى من خلال تفسير النص القرآنى فى ضوء جديد، وهو التوجه نفسه الذى يشبه ما يحدث فى مناطق أخرى من العالم الإسلامى، ففى مصر كان الإصلاحى محمد عبده هو الذى فتح الباب أمام التفسير العصرى للقرآن، ومنذ ذلك الحين تجرى محاولات عدة من قبل كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين[٧].

وفى مصر أيضا تصاعدت المعركة بين المثقفين الإسلاميين الذين يدافعون عن "انفتاح" النص للتأويل فى إطاره التاريخى تصاعدا كبيرا، وليس "علماء" المؤسسة فقط

United Salingor Press, Malaysia, 1991. (*)

United Salingor Press, Malaysia, 1991. (**)

هم الذين يمثلون مقاومة شديدة للفهم النقدى للخطاب الدينى بل إن هناك أيضا قطاعا من هيئة التدريس بالجامعات الذين هم نتاج للنظام العلمانى يفعلون الشىء نفسه، أحد الأمثلة الحديثة على ذلك محاولة نصر حامد أبو زيد الأستاذ بجامعة القاهرة تأويل القرآن والنصوص التاريخية. كما تدافع كتابات المستشار محمد سعيد العشماوى[٨] عن تفسير القرآن فى ضوء القرائن والظروف التاريخية للنصوص الدينية[٩]، وكما تذكر أيضًا أعمال الباحثة الپاكستانية رفعات حسن المقيمة فى الولايات المتحدة كمحاولة عصرية مهمة أخرى لتفسير القرآن، وقد دعيت لزيارة ماليزيا واستقبلت كتاباتها استقبالا إيجابيًا.

ورغم أن كتابات جماعة "أخوات فى الإسلام" قد تبدو متأثرة بفكر الشرق الأوسط، فإنها تتسم بالسطحية مقارنة بمثيلتها المصرية[١٠] (على الأخص فى ردود الأخوات باستخدام الأدوات الجدلية نفسها التى يستخدمها الإسلاميون)، فهم يقدمون نموذجا جيدا لاستجابة المرأة المعاصرة فى ماليزيا تجاه الصحوة الدينية.

يرى البعض أن هناك اليوم صراعا قويا على مستوى قضايا النوع فى العديد من البلدان الإسلامية وأكبر دليل على ذلك ردود الفعل النسوية فى أرجاء العالم الإسلامى، ويرون أن النموذج الإيرانى وتعاظم تأثير آيات الله فى العديد من البلدان الإسلامية خطر مباشر على المرأة[١١]، ففى پاكستان على سبيل المثال تعادل شاهناز روس **Shanaz Rouse** صعود الفكر الأصولى المتعصب للجمعيات الإسلامية بالفاشية، وتقرر بجلاء ووضوح أن حركة الأسلمة فى پاكستان تمثل تدهورا مباشرا فى حقوق المرأة ومكانتها التى تقلصت إلى نصف مثيلتها بالنسبة للرجل[١٢]، ولم تكن مصادفة أن تلتقط الحركة النسائية موضوع تزايد نفوذ المدارس الدينية "والملالى" الذين يروج لهم الإعلام؛ وترصد فاطمة المرنيسى الظاهرة الجديدة للأئمة الإعلاميين على شاشات التليفزيون وما حققوه من جماهيرية واسعة ونفوذ قوى[١٣]، كما تستخدم نوال السعداوى "الإمام" فى روايتها معادلا ورمزا للقمع[١٤]؛ كذلك تم رصد تصاعد وبروز دور الوعاظ الدينيين فى المجتمعات الپاكستانية والجزائرية، ولكن الأصوات النسائية التى تشير إلى هذه

الظاهرة أصبحت مسموعة، ففى ماليزيا وجهت زهرة العطاس نقداً شديداً لكتابات الداعية المصرى محمد متولى الشعراوى الذين يدين عمل المرأة، وهى مقالة مهمة باعتبارها رؤية إحدى الناشطات فى المنظمات الأهلية الماليزية ضد داعية مصرى منتشر إعلاميا تلقى أحاديثه وأفكاره اهتماما شديدا فى ماليزيا(١٦). كتبت العطاس هذه المقالة بعد إدراكها التأثير المتنامى للشيخ الشعراوى على المشهد الإسلامى، ويبدو أن "السياسة الفعلية" الجامدة للحزب الإسلامى الماليزى هى تأويل القرآن على نحو يعزز الهيمنة الذكورية وتعميق إحباط المرأة وإقعادها عن دخول المجالات العامة(١٧).

النوع فى الشرق الأوسط

كان بث وسائل الإعلام لصور النساء المشاركات فى المظاهرات أثناء الثورة الإيرانية فى شوارع طهران مشهدا مؤثرا، كن يسرن وهن يرتدين العباءة الإيرانية (الشادور) يعلن احتجاجهن على "طغيان" النظام "العلمانى" للشاه. بعض المراقبين كان يرى أن الثورة الإيرانية لم تمنع المرأة من اقتحام مجال العمل العام والمشاركة الفعالة فى جهاز الدولة بعد الإطاحة بالشاه، وكان "الشادور" يعتبر رمزا لثقافة مناهضة للغرب أكثر منه لقمع حرية المرأة. كانت تلك الصور تمثل تحديا للأطروحات التى كثيرا ما رددتها الحركة النسوية الغربية حول قمع المرأة فى الشرق وكانت النظرة آنذاك إلى ظاهرة اقتحام النساء المسلمات المرتديات للزى الإسلامى للفضاء العام تعتبرها شكلا من أشكال "الفعالية المحجبة"[١٨]؛ وبالرغم من ذلك لا تعطى هذه المقولة الأهمية المستحقة لما يمارس من رقابة اجتماعية عبر عملية "تطهير" الملبس ونموذج "الأخت المسلمة" المثالية[١٩] وهو ما يخدم فى الأساس الدولة – الأمة الإسلامية الجديدة[٢٠]، وتلك على وجه التحديد هى الأيديولوچية الشعبوية للخمينى التى قام إيرڤاند أبراهاميان **Ervand Abrahamain** باستعراضها والتى تقدم لنا الإجابة عن كيفية اتخاذ رموز مثل الحجاب معنى عصريا.

وسواء كان الحجاب ظاهرة تقدمية أو رجعية، وسواء كان يعوق المرأة عن خوض مضمار العمل العام أو لا، فهذه الآراء ليست سوى وجهات نظر وهو ليس موضوعنا هنا. لقد سبق القول أن العودة إلى ما يطلق عليه الإسلام "الحق" و "الأصيل" متمثلا فى الملبس وفى إعادة تشكيل الفضاء العام، لا يمثل فى الحقيقة إلا الوجه الآخر للخطاب نفسه الذى تم إعادة تشكيله وصياغته من قبل الغرب[٢٢]، حتى وإن كان يبدو

معاديا للغرب؛ وربما يكون من المهم أن نذكر أن قضية الزى الإسلامى فى فرنسا وألمانيا تأخذ بعد أكثر تعقيداً فى عملية بناء الهوية فيما يخص قضايا الهجرة الأجنبية (قضايا العمالة التركية الوافدة فى ألمانيا، وتصاعد العنصرية ومعاملة المسلمين كمواطنين من الدرجة الثانية). إن أى فهم أحادى للإسلام السياسى المعاصر يؤدى بالضرورة إلى استنتاجات ساذجة، فالنسخة السعودية من البترو - إسلام تختلف فى الواقع اختلافا كبيرا عن الثورة الإيرانية التى استهدفت الإطاحة بنظام فاسد، كما أن الرموز الدينية فى غالبية البلدان الإسلامية أصبحت عرضة للتلاعب سواء من قِبَل الدول "العلمانية" أو من قبل معارضيها، أو بأسلوب يصبح فيه الرمز نفسه مادة لقراءات ومعان متعددة؛ فالحجاب على سبيل المثال قد يستخدم من قبل الطالبات الفقيرات ممن لا يملكن القدرة المالية على شراء الأزياء باهظة الثمن التى ترتديها الطبقة الثرية، كما قد يستخدم كمظهر من مظاهر الاتساق الاجتماعى، وقد يتم اللجوء إليه كتغيير، وربما كصورة من صور الصعود الاجتماعى للطبقة الوسطى أو كمطمح من طموحات البرجوازية (الحجاب الباهظ الثمن على سبيل المثال)، وربما ترتديه المرأة لشعورها بالراحة أثناء حركتها فى الأماكن العامة، أو كمظهر من مظاهر الزى الشعبى الرسمى، أو باعتباره مكملا للصورة "الشعبية" المتخيلة عن عفة المرأة[٢٣].

على ضوء الأحداث المحلية والسياسية الاجتماعية (فى الجزائر وباكستان ومصر أو فى ماليزيا) يشير استخدام الرموز الدينية إلى أن هناك جهودا قوية تبذل من أجل "السيطرة على المرأة"[٢٤]، والسيطرة هنا ذهنية وجسدية، بما فى ذلك استخدام أشد الوسائل العقابية؛ ويقول المراقبون للمشهد الماليزى أن الأوضاع المحيطة بالمرأة قد أعيد فرضها بشكل أشد قسوة بالتزامن مع الصحوة الإسلامية هناك[٢٥]، كذلك فإن الحالة الجزائرية دالة وكاشفة حيث أصبح النساء مؤخرا أكثر الجماعات نشاطا وترابطا فى النضال من أجل الديمقراطية والمطالبة بتفعيل المجتمع المدنى وذلك بسبب الهجوم العنيف للإسلاميين[٢٦].

إن مسألة عزل المرأة وحجبها وإعادة ترتيب الحياة العامة، وفرض الزى الإسلامى والالتزام بنوع الملبس ما هو إلا تصعيد للتدخل فى حياة المرأة على المستويين العام

والخاص سواء كان ذلك فى الشرق الأوسط أو فى جنوب شرق آسيا، وهو التدخل الذى أصبح له أبعاد هائلة. أى أن "الجسد" و"الشكل" وليس "جوهر الدين" يصبح فى مقدمة الصراع النوعى كما يرد المثقفون العلمانيون على دعاة الأسلمة، ولكن أليس "تحول الجسد" أو سياسات الجسد واحدة من القضايا الرئيسية فى الثقافة الجماهيرية فى الغرب؟ هذا هو وجه التشابه بين الإسلاميين وجماعات الشباب فى أوروبا فى صراعها من أجل الولوج إلى عصر الحداثة.

الطرح الذى تقدمه الحركة النسوية العربية هو أن سياسات الإسلاميين تركز على المرأة، وبالتحديد على ملابسها وذلك أسلوب شديد التزمت، وأصبح الزى الإسلامى هو القضية التى يدور حولها الصراع وكأنه معيار لعفة المرأة. كذلك لابد من أن نشير إلى ذلك الغموض والالتباس "العصرى" الذى يكتنف الزى الإسلامى الذى كان فى فترة سابقة علامة على الاحتجاج، وأصبح الآن دليلا على "رفعة" الطبقات الوسطى المسلمة الصاعدة فى الكثير من المجتمعات الشرق أوسطية، كما أصبح وسيلة من وسائل الاندماج والصعود الاجتماعى والقبول فى عالم الوظائف بالدولة أمام الطبقات الوسطى التى تتسع فى ماليزيا كما فى الشرق الأوسط؛ بمعنى آخر أصبح ارتداء الموظفة الحكومية للزى الإسلامى فى مصر يضمن لها نوعا من الحماية ضد تحرشات ومضايقات الرجال فى الأماكن العامة.

ويدور اليوم صراع قوى شديد على مستوى النوع فى الكثير من البلدان الإسلامية، وهو ما يتبدى فى ردود فعل الحركة النسوية فى أرجاء العالم الإسلامى[٢٧]؛ وتذكرنا فاطمة المرنيسى بحق كيف كفل النبى دورا فعالا للنساء وكيف أعطاهم الحق فى الذهاب إلى المسجد والمشاركة فى الأنشطة الدينية، بل إنها تكشف لنا عن أن المرأة تولت مقاليد الحكم فى فترات مختلفة من التاريخ الإسلامى[٢٨]؛ ويمكن اعتبار محاولة المرنيسى إعادة تقييم وضع المرأة فى الإسلام الباكر ردا على آراء "العلماء" والإسلاميين، إلا أن المرنيسى تظل فى إطار الرد المضاد باللجوء إلى المادة التاريخية لتحسين الوضع المعاصر للمرأة.

أما سيد حسين نصر فله فهم يناقض فهم المرنيسى للمرأة، ومن المهم أن نلقى الضوء على أرائه تلك. كتب يقول:

> ليس على المرأة أن تبحث لنفسها عن زوج، وليس عليها أن تظهر فتنتها أو أن تضع ألف خطة وخطة لكى تجذب شريك المستقبل. إن الرغبة الملحة فى الحصول على زوج، أو فقدان الفرصة إذا لم تحاول إحداهن بكل جهدها وفى اللحظة المناسبة، هى أمور لا وجود لها عند المرأة المسلمة[٢٩].. ومسألة المساواة بين الرجال والنساء لا معنى لها.. فالمرأة ملكة فى بيتها، والرجل المسلم ضيف، بمعنى ما، على زوجته فى البيت.

الحجج التى سوقها سيد حسين نصر – وهى ليست خطأ من الناحية النظرية[٣١] – تستخدم اليوم من قبَل الإسلاميين من أجل إحكام السيطرة على المرأة، وعلى كل فإن الفجوة بين المثال والواقع فى العالم الإسلامى هائلة بقدر لا نحتاج معه هنا أن نناقش ما إذا كان القرآن قد كفل وضعا متميزا للمرأة من عدمه[٣٢]، على الرغم من أن واقع الحياة اليومية لكثير من النساء المسلمات شديد المرارة، فتعدد الزوجات والحق فى الحصول على الطلاق، والعنف النفسى والجسدى، والاغتصاب كلها قضايا عامة، وكلها تثيرها الحركات النسوية[٣٣]، أما أن يكون عدم احتياج المرأة المسلمة للبحث لنفسها عن زوج كما يقول سيد حسين نصر فأمر يترك سؤال حق المرأة فى الاختيار واتخاذ القرار مفتوحا. مرة أخرى عندما تعتبر المثل واقعا حياتيا، فلابد من أن ينتشر الاستبداد، ولننظر إلى حالة ماليزيا لنرصد خصوصية ذلك الجدل حول النوع والفضاء العام، ولنحاول أن نجد الروابط والاستعارات التى يأخذها بعض الماليزيين عن الشرق الأوسط.

قضية النوع فى ماليزيا

تمتاز ماليزيا بنسبة عالية من النساء العاملات، كما أن هناك أعدادا كبيرة ممن يعملن فى المصانع، كما نعرف الكثير عن مشاركة المرأة فى التعليم العالى وفى القطاع المهنى، كما أن هناك سيدتين تشغلان مناصب وزارية عليا[٣٤]، وذكرنا سابقا أن الاقتصاد سريع النمو (قبل الأزمة الآسيوية الأخيرة فى ١٩٩٧) كان مصحوبا بترسيخ الإسلام مؤسسيا فى مواجهة الإسلام المعارض. وأشارت جيهان كريم وزير إلى خطر تعزيز وضع الجماعات الدينية المحظورة؛ وتشير إلى حالة أ. غانى إسماعيل الذى يوضح العلاقة بين حق العلماء فى حظر بعض النصوص الدينية من جهة بينما يعطون الجماعات الدينية الحق فى تحريف تفسير "الحديث" من جهة أخرى؛ وكان هناك من يرى أن تلك الازدواجية تؤدى إلى تزايد الصعوبات أمام الإسلام الحاكم فى ماليزيا[٣٥]، ومع ذلك سار التقدم الاقتصادى (قبل هبوط سعر العملة الأخير فى عام ١٩٩٧) مصحوباً بتقدم فى عملية الأسلمة إلى جانب فرض المزيد من السيطرة الاجتماعية وعلى وجه التحديد الهيمنة الأخلاقية والجنسية وعقاب المعارضين السياسيين والشرائح المحرومة اجتماعيا. فى هذا السياق تحلل سوزان أكرمان Susan Ackerman الخطاب الأخلاقى للدولة فى ماليزيا عن الإسلام لمحاولة إحكام السيطرة على الطبقة العاملة وعلى ثقافة العاملات فى المصانع على وجه التحديد، وتشير إلى الجدل الثقافى الذى تركز حول تصوير طبقة النساء العاملات على أنهن متسيبات جنسيا[٣٦].

نلاحظ ظاهرة تغطية جسد الأنثى بالكامل فى الأماكن العامة (كما تمارسها عضوات دار الأرقم على سبيل المثال) بجانب الاهتمام المتزايد بالسيطرة على الرغبات الجنسية الجامحة، بينما تملأ الفضائح الجنسية السياسية مساحات كبيرة من الصحافة

والحياة الماليزية من جانب آخر؛ إلا أننا يمكن أن نفسر هذه الفضائح باعتبارها إثارة صحفية وليست خصيصة ماليزية، وإن كانت تكشف عن ملامح الفترة الانتقالية التى يمر بها المجتمع بالنسبة لقضية الحداثة والنوع.

وتحت عنوان الفضائح يمكن أن نذكر على سبيل المثال تلك الجريمة البشعة التى ارتكبتها منى فندى Mona Fandey عندما قامت مع زوجها بقطع رأس وتقطيع أوصال أحد الداتوكات (الداتوك لقب السلطة الملكية Datuk) بعدما أوهمته بأنها ستقوم بعلاجه عن طريق السحر (Bomoh)[٣٧]، ورغم أن ماليزيا تمر بعملية تصنيع متسارعة وارتفاع فى نسبة الاستهلاك فى السنوات الأخيرة يبدو أن مثل هذا التحديث يتسع دون أى تأثير على ثقافة السحر تلك، التى باتت أكثر انتعاشا من ذى قبل. كما أن هناك قصة أخرى عن سياسى بارز كان فى أواسط الأربعينيات من عمره تورط فى علاقة مع فتاة فى الخامسة عشر، اعترفت بأنه كان لها سلسلة من العشاق (خمسة عشر رجلا)[٣٨]، الأمر الذى زلزل مفاهيم الأمة عن السلوك الأخلاقى فى الدوائر السياسية العليا[٣٩].

كما أسهمت الدعاية التى قادتها الحكومة للملاحقة والحظر، وكذلك جماعة دار الأرقم (التى تصاعدت إمكانياتها المالية وأصبحت تهدد سلطة الدولة) أسهمت بالقدر نفسه فى تعرية وكشف الوضع المتميز لقادتها الذين يمكنهم من "الوصول إلى النساء بسهولة"[٤٠]، فهناك "أشعرى محمد" الذى يتمتع بأربعة زوجات ويدافع عن الطاعة العمياء التى يجب أن تتحلى بها المرأة، وعن تعدد الزوجات، وعن أن المرأة ينبغى أن "تلتزم مكانها"[٤١]، ولكنه اعترف بعد اعتقاله بأنه قد انحرف عن التعاليم الصحيحة للإسلام[٤٢]. وهناك قصة مثيرة أخرى عن داعية فى جوهر Joher برر زواجه من عشرة نساء (والغريب أن غالبيتهن من خريجات الجامعة) بأنه قد تحول إلى المذهب الشيعى[٤٣]، وقال الداعية السنغافورى إنه قام بعقد زواجه على المذهب الشيعى كنكاح متعة (الذى يسمح بعدد غير محدود من النساء بموجب عقد محدد المدة)، وطلبت المحكمة فتوى من آيات الله الإيرانيين سعيا لإيجاد حل لهذه القضية. وقال الحاج عبد الكريم يوسف ممثل الادعاء إن النساء كن فى الواقع من أتباع المذهب السنى، لكنهن قررن التحول إلى المذهب الشيعى الذى يقر زواج المتعة، وذلك لتبرير ارتباطهن بالداعية.

وقد تمت إدانة هؤلاء النساء تحت قوانين الإدارة الإسلامية فى جوهر بمعاشرة الرجل على غير الشريعة الإسلامية وبممارسة الرذيلة معه؛ ثم هناك بعد ذلك كله قصة عضو الحزب الإسلامى الماليزى الذى اتهم بالاختلاء بالنساء بهدف تشويهه سياسيا مع قرب قدوم الانتخابات التشريعية[٤٤]، ومن سخرية القدر أن هذا الحزب نفسه كان يطالب بقوة بتطبيق الحدود؛ والحقيقة أن الولايات المختلفة فى ماليزيا فرضت "حد الخلوة"، ولأنه غير محدد فى القرآن فالعنان مطلق للقضاة الإسلاميين لتقرير نوع العقاب.

وهنا بعض الأمثلة على تزايد الاهتمام بالسيطرة والعقاب التأديبى:

١ – تقدم اقتراحات بتفعيل تطبيق الحدود الشرعية بصفة مستمرة منذ عودة الحزب الإسلامى إلى السلطة فى ١٩٩٠، وقد وافق مجلس نواب ولاية كلينتان فى ٢٥ نوفمبر ١٩٩٣ على مجموعة القوانين الجنائية الشرعية (الحدود) فى ٢٥ نوفمبر ١٩٩٣، واتخذ هذا القرار بهدف تفعيل مفهوم محدد للقوانين الجنائية الشرعية بما فيها حدود القصاص والتعذير، والعقاب الذى تستحقه. ومن تثبت إدانتهم بذنوب معينة (مثل الزنا والسرقة المسلحة والردة) يخضعون للعقاب العلنى بما فى ذلك الجلد وبتر الأطراف والرجم حتى الموت والصلب[٤٥].

٢ – قدم المفتى اقتراحا بالفصل بين الرجال والنساء فى دور العرض[٤٦] وتبع ذلك قرار من حكومة الولاية بتحريم أشكال الفنون الشعبية مثل "الماكيونج" **Makyong** والـ"مينورا" **Menora** وعروض "وايانج كوليت" – **Wayong kulif** وكلها من الفولكلور.

٣ – تم تغريم خمسين من المسلمات العاملات فى محلات تجارية مختلفة من قبل المجلس المحلى لكوتا بارو **Kota Baru** لعدم مراعاتهن للزى الذى فرضه الحزب الإسلامى والحاكم فى مقاطعة كيلنتان، وتقضى القوانين المنظمة للملبس أن تغطى المرأة المسلمة العاملة فى القطاعين العام والخاص جسدها فيما عدا اليدين والوجه، كما حظر على العاملات غير المسلمات ارتداء الملابس القصيرة[٤٧].

٤ – حث مدير الإدارة الإسلامية فى بيرليس Perlis النساء على السماح لأزواجهن باتخاذ زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة وذلك لتجنب حدوث علاقات خارج الزواج، حيث تعتبر النساء غير المتزوجات خطرا يهدد "الحياة الأسرية الصحيحة"، ومن ثم تشجع هذه الخطوة على تعدد الزوجات[٤٨].

كل هذه الأحداث حضت جماعة "أخوات فى الإسلام" على اتخاذ الإجراءات الأزمة وإرسال مذكرة احتجاج إلى رئيس الوزراء، أشرن فيها إلى ما تنطوى عليه من تمييز[٤٩]، كما أرسلت الجماعة مذكرة عن "تطبيق الحدود" إلى رئيس الوزراء تشير إلى مختلف التناقضات الجارية.

علاوة على ذلك، نظمت الجماعة مؤتمرا حول "القوانين الشرعية، والدولة – الأمة الحديثة والإسلام" نشرت أوراقة فى كتاب[٥٠]، وقد رتبت المقالات التى احتواها هذا المجلد بشكل متناسق كما أنها مكتوبة بوضوح وإتقان. الملاحظة المهمة عن هذه المجموعة من الأوراق تتمثل فى تنوع المصادر والمراجع (بدءا من العلماء التقليدين وصولا إلى الشرق الأوسط) فيما يتعلق بالخبراء والدارسين الذين استخدمت دراساتهم لمواجهة دعاوى الحزب الإسلامى، ومن بينها ورقة لشاندرا مظفر Chandra Muzaffar الناشط فى مجال حقوق الإنسان والناقد ومؤسس جماعة أليران Aliran فى بينانج. يؤكد شاندرا أن محافظة العلماء قد أعاقت كل تطور لتأسيس أى توجه لتقييم الشريعة؛ ويستطيع المرء أن يتتبع خيطا مشتركا يربط بين كل هذه الأوراق ودعوتها للاعتراف بمدى التعقيد والصعوبة فى تتبع حركة التاريخ الإسلامى وكذلك بالنسبة للواقع الإسلامى المعاصر لما يكتنفه من اختلاف وتمايز هائل. وتذكرنا هذه الأوراق بتاريخ تأسيس الشريعة وكيف أنها ظاهرة من وضع الإنسان كما تحذرنا من مخاطر الرؤى غير التاريخية، وتثير هذه الأوراق جدلا يستهدف وضع النصوص فى سياقها التاريخى وإعادة قراءتها فى ضوء علاقتها بمن يقرأها؛ كما أن تقديم مفهوم جديد للاجتهاد وعدم التعتيم على الماضى الثابت تاريخيًا هو أحد أهم الموضوعات التى تطرحها

هذه الأوراق. أما الأسئلة الرئيسية المثارة فهي: "كيف ينبغي أن تدار الدولة الإسلامية؟" وكيف يمكننا اليوم كأناس متحضرين أن نكون ملتزمين بتراثنا الديني وبرؤية تقدمية لموروثاتنا في الوقت نفسه؟ وكيف نفسر أساسيات النموذج "المديني"(*) لهذه الدولة؟ وكيف لنا الآن أن نتفهم وندرك المبادئ القرآنية عن المساواة والعدل والسيادة السياسية للأمة؟(٥١)، وتطرح مقدمة المجلد الفكرة المخلصة التي تنادي بأنه "يجب على المسلمين أنفسهم أن يقوموا بمسئولياتهم تجاه الصورة السلبية للإسلام والتي تثير حفيظة الكثير من الناس"(٥٢)؛ هذه الدعوة لا تختلف في الواقع عن تلك التي يدعو إليها المثقفون العلمانيون العرب ولا تحمل أي جديد، لكن أهميتها تبرز من حيث إنها مستعارة لمجابهة الإسلاميين الذين يستخدمون كتابات جماعة الإخوان المسلمين المصرية وأبو الأعلى المودودي بكثافة.

كذلك ينبغي ألا ننتقص من أهمية النظرة إلى الشرق الأوسط المطروحة في هذه الأوراق، فالشرق الأوسط ليس مجرد مستودع لتصدير المؤتمرات الثقافية الإسلامية فحسب، وإنما هو أيضا المركز الذي تتشكل فيه الأفكار الإصلاحية والتجديدية، ودعوة جماعة "أخوات في الإسلام" لعبد الله أحمد النعيم، الباحث السوداني الناشط في مجال حقوق الإنسان ومترجم كتاب محمود محمد طه "الرسالة الثانية للإسلام"، هذه الدعوة تكشف عن أن الجماعة تعبر عن اتجاهات أكثر عمومية مما لدى غيرها من الجماعات السياسية في ماليزيا. يدعو عبد الله أحمد النعيم إلى فهم أوسع لتعريف المواطنة التي تمارس اليوم على نحو طائفي في الدولة الإسلامية، ويعتبر تهمة الردة أمرا لا يمكن إقراره في النظم المتعددة الديانات والأعراف مثلما هو الحال في الدولة الحديثة(٥٣). من هنا يمكن أن نفهم أن خطاب النعيم يتمم وظيفة ما في السياسة الماليزية الحالية. ويقوم الحزب الإسلامي الماليزي المعارض على مدى سنوات بمهاجمة "حكومة الكفر"، وتهدف جماعة الأخوات إلى إنشاء منتدى للقضايا الأوسع مثل المجتمع

(*) المقصود نموذج دولة المدينة التي أسسها النبي محمد.

المدنى والديمقراطية والمواطنة، كما دعت الجماعة نصر حامد أبو زيد فى ١٩٩٦ وسمح الإسلاميون له بحضور المؤتمر رغم أنهم كانوا ضد دعوته، ومارسوا ضغوطا على مهاتير وجماعة أخوات فى الإسلام وفرضوا شرطا وهو عدم السماح له "بالتفوه بأى كلمة" على الملأ، كما كان صادق جلال العظم من بين المدعوين ولكنه لم يحضر.

غالبا ما تتناول المؤسسات الرسمية (فى الشرق الأوسط وشبه الجزيرة الهندية وجنوب شرق آسيا) قضايا النوع بهدف موازنة ما تطرحه المعارضة، ولإعطاء ما يسمى بالصورة التقدمية للدولة، كما تتعرض فاطمة المرنيسى اليوم لمحاولات الاستقطاب من جانب الملك، وهى تعمل بالتعاون عن قرب مع المنظمات الدولية ويشكل عملها هذا جزءا ومكونا أساسيا من شهرتها؛ أما نوال السعداوى فقد سبق أن سجنت وتعرضت لتحجيم دورها من قبل الحكومة، ولكن الجمعية التى أنشأتها أسهمت بشكل مباشر فى زيادة شعبيتها فى الغرب، وأصبحت بصورة ما المتحدثة باسم الحركة النسوية العربية. وغالبا ما يتسق ذلك مع الموقف الغربى الذى يتضمن درجة من السطحية والنمطية تجاه "المرأة المضطهدة فى الشرق". ودون أى إنكار للوجود الفعلى للاضطهاد، فإن ما يستحق أن نوليه الاهتمام فى خطاب الحركة النسوية المتعددة الثقافات هو تلك الظلال والفروق الدقيقة التى تنشأ من "نظام النجومية" عندما يقوم شخص ما بالتحدث نيابة عن "الشعب" أو عن "المرأة" أو عن "الجماهير". تلك هى المتناقضات التى يجب أن ننظر إليها بعين الاعتبار.

بإمكاننا استخلاص أوجه التشابه مع الحالة الماليزية، فسواء نجحت جماعة الأخوات فى اجتذاب جمهور أوسع فى ماليزيا، وسواء تمكنت دعوتهن من الصمود فى وجه سياسات الحزب الإسلامى فى الواقع العملى، وسواء اختلفن مع حكومة مهاتير أو طلبن دعمها ثم انتهين بعد ذلك ليصبحن جزءا من مؤسسة الدولة - حتى يتمكن من مواجهة معارضة الحزب الإسلامى - فإن القضايا التى طرحناها تستحق بجدارة أن تظل كذلك فى غير هذا الكتاب؛ فإلى جانب فاطمة المرنيسى هناك كاتبات عربيات

أخريات مثل سحر خليفة وآسيا جبار ولطيفة الزيات وحنان الشيخ وأهداف سويف وغيرهن يحظين بشعبية فى العالم العربى ملهمة فكريا وأدبيا، بينما يوجه الانتقاد لجماعة الأخوات لكونها منظمة صغيرة منعزلة وربما لأن تأثيرها فى ماليزيا محدود؛ وغالبا ما نسمع فى هذا السياق، شكاوى حول درجة أصالة ما ينتجه المثقفون المسلمون فى جنوب شرق آسيا بالمقارنة مع الشرق الأوسط، إذ غالبا ما كان جنوب شرق آسيا يعتبر "مستقبلا" للأفكار القادمة من الشرق الأوسط أكثر منه "منتجا" لأفكار جديدة، ولكن تلك قصة أخرى. شهرة فاطمة المرنيسى ونوال السعداوى مدينة بدرجة ما إلى العالم الغربى بدرجة أو أخرى حيث تنتشر كتاباتهما كما أنهما تعيان مثل هذا الانتقاد تماما، وقد يوجه النقد إلى جماعة الأخوات على الأساس نفسه حيث إنهن معروفات بشكل أفضل فى المؤتمرات الدولية أكثر منهن فى السياق المحلى، وربما يكون من المهم أن نضع علامات استفهام على مستوى التفاعل بين الحركة النسوية وصورة الإسلام العالم الغربى.

تصر جماعة الأخوات على الخصوصية الماليزية رغم اعترافها بأممية الإسلام، وذلك على العكس من الحركة النسوية العربية، ويدفعن بوجود اختلافات تاريخية وثقافية بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا، ومن ثم تختلف ممارسة الإسلام فى عالم الملايو عنها فى الشرق الأوسط. وتعود نوراينى عثمان Noraini Othman إلى كتابات المستشرقين لتدعم فكرة أن الإسلام كان فى الأصل "دينا عربيا للعرب"، لكى تدافع عن ثقافة إسلامية "مختلفة" فى الملايو وإندونيسيا"(٥٤)، كما تستخدم أعمال فضل الرحمن الذى يعارض فكرة أن يكون الإسلام دينا قومياً "ليحمى" السياق المحلى، مثلها فى ذلك مثل الباحثة الپاكستانية رفعات حسن. ويمكن للمرء أن يفهم هذه المناورة السياسية كرد فعل مضاد للاستخدام المتزايد للغة العربية من جانب الإسلاميين كشكل من أشكال "التصعيد"، وكورقة من أوراق المصداقية السياسية. ولتأكيد هذه الفكرة مثلا فإن مهاتير محمد رئيس وزراء ماليزيا الذى تظهر كلمته فى إحدى مطبوعات "أخوات فى الإسلام" يشير إلى أننا لكى نفهم القرآن والحديث فإن الأمر يحتاج فى الحقيقة إلى تفسير، ويؤكد:

> إن إمكانية وقوع أى شخص غير عربى فى الخطأ عند قيامه بتوصيل التعاليم الإسلامية بلغة أخرى غير العربية تتساوى مع إمكانية وقوع الشخص العربى فى الخطأ عند توصيلة للتعاليم الإسلامية بلغة غير العربية حتى وإن كان يجيد تلك اللغة، سواء كان ذلك عن طريق المحاضرات أو الكتب؛ لذلك لا يستطيع أحد أن يدعى أن التعاليم التى ينقلها دقيقة لمجرد أنه يفهم العربية(٥٥).

هاجم مهاتير بشدة فى السنوات الأخيرة "العلماء" الماليزيين ممن تلقوا تعليمهم فى الشرق الأوسط بسبب ادعائهم امتلاك معرفة أوثق وأدق باللغة العربية وكثيرا ما كان يشكك فى تعليمهم وأفكارهم العتيقة وما يروجونه من تعاليم أصولية، وتلك دلالة أخرى على أن مسلمى جنوب شرق آسيا يتصارعون على مساحة اعتراف وللحصول على "فرصة للتعبير" عن حقهم فى الاختلاف فى مواجهة الشرق الأوسط(٥٦)، بعد أن ظلوا وقتًا طويلاً متهمين بالانتماء إلى إسلام "طرفى" أو هامشى.

ملاحظات ختامية

اليوم، وبعد أن أصبحت "الغربنة" كلمة مضللة، ظهرت على الساحة وسائل أكثر دقة وتحديدا للتثاقف، وهى لا تنتج مجرد نماذج للاتساق فحسب وإنما أيضا نماذج "للانشقاق الرسمى"، فمن الممكن أن تكون اليوم معاديا للاستعمار على نحو يراه العالم المعاصر "ملائما" و "صائبا" و"عقلانيا"؛ حتى إذا كان هذا الانشقاق فى المعارضة فإنه يظل متوقعا ويمكن السيطرة عليه؛ ومن الممكن اليوم أيضا أن تختار توجها غير غربى ولكنه بنية غربية، عندئذ يستطيع المرء الاختيار بين أن يكون ممن يتبعون المستشرقين، وأن يجمع بين كارل ويتفوجل **Carl Wittfogel** *وإدوارد سعيد، والموضوع المحبب للثوريين، وأن يجمع بين كامى* **Camus** *وجورج أورويل* **George Orwell**، *وبالطبع هناك لن لا يحبون الاختيار نموذج سيسل رودس* **Cecil Rhodes** *وريدیارد كيلنج* **Rudyard Kipling**، *النبيل نصف المتوحش ونصف الطفل، الذى مقارنة به، يصبح الصاحب(*) الأسمر الكريه أكثر سمرة منه(**).*

(*) الصاحب لقب بمعنى سيد يخاطب به الهنود شخصا أوروبيا ذا مكانة.

(**) Ashis Nandy, the Intimate Enemy, loss and recovery of self under colonialism, Delhi, Oxford University Press.

يكمن تناقض العولمة كما يقول رولاند روبرتسون Roland Robertson فى أن النمو التكنولوچى وتقلص مساحة الاتصال حول الكرة الأرضية، مرتبط بشكل جديد من ضعف التواصل وتدعيم المشاعر القبلية. ويبدو أن "الحق فى الاختلاف" مقترن بالتفتت فى أنماط المعيشة بحيث يمكن رصد هذه الظاهرة أيضا فى محيط الإنتاج الأكاديمى وأسواق العمل، ولا شك أن كتاب صمويل هنتنجتون Samuel Huntington "صدام الحضارات" يمثل حالة جيدة فى سياق هذا الموضوع، جيث تكرس النوايا السيئة للشمال أيديولوچية عدوانية مسيطرة[١] وهذه الفكرة ليست جديدة، لكن اللافت هنا هو التأثير العكسى لمثل هذا الطرح على هذين المحيطين الثقافيين "المحليين" وصراعات القوى السياسية المتناحرة التى تمتلك خطابا خاصا بها.

لقد جذبت قضية "الدين الشعبى"[٢] انتباه علماء الاجتماع المهتمين بإحياء الظاهرة الدينية تحت ظروف جديدة فى العقود الأخيرة، وربما يكون ذلك أحد النتائج المباشرة لصعود الأصولية ولتأثير الثورة الإيرانية العالمى، فقد شهدت غالبية البلدان الإسلامية حركة متنامية للأسلمة مما جذب الانتباه إلى الجدل المتعلق بإعادة ترتيب الفضاء العام فى ظل ظروف مختلفة تماما، وقد تركز الكثير من المناقشات حول تأثير حركة الأسلمة من "أعلى"، وبالدرجة نفسها من قبل المعارضة الدينية كذلك لاكتساح وإعادة تشكيل الساحة العامة، لذلك ترجمت الصحوة الدينية من جانب باعتبارها استكمالا لدور "مقاومة الفقراء" وكحركة اجتماعية تقوم بدور الدولة الغائب، وقد أدى تأثير الثورة الإيرانية إلى إعادة التفكير فى وضع الدين كقوة سياسية، أو بمثابة أيديولوچية للاهوت التحرير.

لقد أشار إرڤاند أبراهاميان Ervand Abrahamian إلى الجوانب الشعبوية والحداثية فى سياسات الخمينى وإلى أخذه عن الماركسية والفكر العلمانى[٣] كما أن التناقض فى خطاب "المقاومة الراديكالية" الذى يتزامن مع تصاعد العنصرية فى الغرب زاد من ضبابية المفهوم الغربى عن الإسلام، كما أدى خطاب لاهوت التحرير وامتداد الفكر الماركسى وتغلغله فى الفكر الإسلامى والسياسات الإسلامية إلى موقف جعل بعض علماء الاجتماع الغربيين يرون انتشار الحجاب صورة من صور الانخراط فى

العمل السياسى، وبناء الهوية في مواجهة الثقافة الغربية، ومن ثم يصبح الحجاب عملا سياسيا فاعلا. وبينما كان هذا التفسير لا يخلو من صحة فى بدايات الثورة الإيرانية، فإنه أصبح إشكاليا بمجرد أن أصبح الكهنوت الدينى سلطة راسخـة، وكانت المبالغة فى إعلاء شأن ما يسمى "بالأصيل" والخصائص الفطرية الطبيعية جانبا آخر مميزًا لهذا الموقف.

ولا يملك المرء إلا أن يتفق مع إدوارد سعيد فى إدانته للتصوير السلبى للمسلمين والعرب فى الصحافة الغربية، حتى وإن تضمنت أطروحاته افتراضات وثنائيات سطحية فى العلاقة بين الشرق والغرب؛ فما قامت به وسائل الإعلام الغربى من تشويه لصورة الإسلام والأصولية الإسلامية والمقاومة الإسلامية المسلحة واضح ولا يحتاج إلى دليل[٤] على أن سياسات أمريكا تجاه الإسلام أبعد من أن تكون متسقة أو منطقية، وعلينا أن نتذكر أن أيديولوجية السلام الأمريكى Pax - Americana لمرحلة ما بعد الاستعمار كانت تستهدف مواجهة القوى الشيوعية والعلمانية والقومية عن طريق تدعيم وتأجيج المشاعر العرقية والدينية الأساسية، كما أن الكثير من المثقفين العرب يعتقدون أن الأجندة الإسلامية – فى التحليل الأولى – لاتشكل خطراً حقيقيًا على المصالح الأمريكية فى المنطقة، ويرون أن "الإسلام السياسى" أقل خطراً وتهديداً فى المنطقة من الأنظمة القومية مثل نظام عبد الناصر ونظام مصدق على سبيل المثال، ومع ذلك ظهر الكثير من الخلافات بين المراقبين للمنطقة منذ اندلاع الثورة الإيرانية. أولاً: حول ما إذا كانت الثورة الإيرانية تشكل خطراً حقيقيًا على الأمريكيين، وثانيًا: فيما يتعلق بزيادة حجم تدخل المخابرات المركزية الأمريكية وتورطها فى تمويل الجماعات الإسلامية فى أفغانستان (أو تشجيع المملكة العربية السعودية لسياسات الأسلمة التى من شأنها تعزيز صورتها فى العالم الإسلامى). وقد تمت الإشارة فى الواقع إلى أن "النفعية" فى سياسة أمريكا الخارجية[٥] وبالذات فى تعاملها مع الإسلاميين، قد تفسر قبولها لهم واستقطابهم كشركاء فى الحوار؛ ومن المثير أن بعض المراقبين الغربيين يتخذون موقفًا تبريريًا تجاه النزعة الإسلامية فى محاولة لإعطاء صورة مغايرة للإعلام الغربى. هؤلاء المراقبون يعكسون المقولة الشائعة بأن الإسلاميين مع الديمقراطية، ويتم ذلك من

خلال تصوير البعد "المعاصر" للإسلاميين بأنهم قادرون على التعامل مع التكنولوچيا والحاسبات الآلية ووسائل الاتصال الحديثة. صحيح أن الحركة الإسلامية، فى حالة مصر، قد استطاعت أن تحل محل الدولة فى كثير من الأحيان وتقوم بدورها الغائب بما توفره من خدمات اجتماعية بديلة وهو ما أكسبها دعماً جماهيرياً، وهذا الأمر يثير سؤالاً آخر حول ما إذا كان استخدام التكنولوچيا الحديثة وبروز ظاهرة الطبقات الوسطى الميسورة من المسلمين، قد يتصادم مع ما تشهده الحركة الجماهيرية الشعبية من حراك. أنا شخصياً لا أرى تعارضاً بين الشمولية الإسلامية وبين استخدام التكنولوچيا و"تبرجز" الطبقات الوسطى التى قد تتبنى أسلوب حياة إسلامى، ويظل التساؤل قائماً دون إجابة حول ما إذا كانت "الليبرالية الإسلامية عند ليونار بيندر" يمكن أن تقدم بديلاً حضارياً جديداً للنموذج الغربى.

وتظل مسألة تحليل الإسلام السياسى كظاهرة "بترو إسلام" أو كحركة ثورية تقدمية اجتماعية، مسألة جدلية، وكان أول من أثارها المفكر المصرى فؤاد زكريا وغيره من المثقفين المصريين العلمانيين مثل الراحل فرج فودة وحسين أحمد أمين؛ ويصبح هذا الأمر أكثر صعوبة عندما يكون الإسلاميون هم جبهة المعارضة الوحيدة التى تقف ضد فساد الأنظمة.

ينظر المثقفون العلمانيون العرب، كما سبق أن قلنا، إلى مشروع "أسلمة المعرفة" بأكمله كفكر مستورد من واشنطن، ومن البترو إسلام، وهى ليست مقولة خاطئة، فمازال التنوع المحلى ينبئنا بأن مهاتير قد تبنى فى السنوات الأخيرة وبشكل متزايد سلوكاً متناقضاً تجاه التأثيرات التى يمارسها الشرق الأوسط فى جنوب شرق آسيا، بينما كان يميل فى مراحله الأولى نحو لغة الأسلمة، والمؤكد أنه يعى تماماً مدى الاختلاف الذى يمكن أن يكون عليه الإسلام الماليزى عن إسلام الشرق الأوسط. ويمثل هجومه الدائم على رجال الدين تحذيراً بأن "إسلامه" هو يمتاز بطبيعة أكثر حداثة وعصرية عن إسلامهم، وكثيراً ما كان مهاتير يحذر من المبالغة فى الاستعارة من اللغة العربية كصورة من صور اكتساب السلطة الرمزية، ومن ادعاء "علماء" الدين امتلاك معرفة

"أرقى وأعلى"[٦] كما عبر في مناسبات عدة عن رغبة قوية في إبعاد نفسه عن الإسلام السعودى وتحدث صراحةً عن خطر استيراد الأصولية الإسلامية. من هذا المنظور يصبح انتحاله للغة "الأسلمة" كعلمانى وكطبيب يؤمن بالفكر الاجتماعى الداروينى، فى حاجة إلى صياغة جديدة فى إطار التغيرات الاقتصادية الكبيرة فى الپاسيفيك الآسيوى والتحديات التى يواجهها من كل من سنغافورة والغرب؛ كما أن تحول مهاتير إلى لغة "الأسلمة" يجب أن نقرنه برؤيته المستقبلية لعام ٢٠٢٠ حيث سيكون قد تم تصنيع ماليزيا بالكامل مع محاولة إعادة تشكيل ما يسمى بإقليم "ما بعد الحداثة " فى المنطقة المدارية؛ وعلى أية حال يظل أمر استمرار إسلام مهاتير العصرى بعد الأزمة الآسيوية الأخيرة قصة أخرى. أما الجامعة الإسلامية الدولية بكوالالمپور فيراها كثيرون "طفل أنور ابراهيم" الذى يعمل على تعزيز صورته إلى جانب معهد الفكر الإسلامى والحضارة، الذى ما كان ليوجد لولا العلاقة الخاصة بين المعلم وأستاذه، أى علاقة أنور إبراهيم والعطاس، ويتساءل المرء ما إذا كانت هذه القلاع المشيدة على الرمال ستبقى بعد سقوط أنور إبراهيم.

كان من بين اهتمامات هذا الكتاب كشف العلاقة بين صور المثقفين والباحثين والدعاة الدينيين وربطها بخطاب حديث للإسلام، وبالإمكان النظر إلى سيد حسين العطاس كما سبق أن ذكرنا، باعتباره مثقفا علمانيا يؤمن بالفصل بين الدولة والدين كما كان مهتما بدراسة الإسلام والاشتراكية والعدالة الاجتماعية منذ سنوات الطلب، وتمثل مسعاه فى تدعيم العلوم الاجتماعية والبحث العلمى فى الظواهر الاجتماعية فى جنوب شرق آسيا. والعطاس لا يعمد إلى تأكيد وإبراز أصوله الحضرمية، بينما يمكن اعتبار أخيه الصورة النقيض له، فهو الذى هاجم العلوم الاجتماعية باعتبارها مفسدة للإسلام. لقد أنشأ سيد نجيب العطاس مؤسسة مرتبطة ارتباطا وثيقا برؤية الدولة الرسمية للإسلام كانت متسقة فى مرحلة ما مع سياسات أنور ابراهيم، وقد رأينا كيف يؤمن سيد نجيب العطاس بشدة بالنظام وبالتسلسل الهرمى للسلطة.

مفارقات: مواقع المثقفين

أقام المثقفون الليبراليون من أمثال طه حسين فى بدايات القرن العشرين فى مصر، حوارا إيجابيا مع الغرب، بالرغم مما تعرضوا له من نقد باعتبارهم ليبراليين سذج. كان أولئك المثقفون مبدعين يمتازون بسعة الأفق وشمولية الفكر(٧) واليوم نشهد فى الوسط الأكاديمى تيارا يتسم بضيق الأفق بصورة عامة، مصحوبا بهجوم سطحى أهوج على حركة الاستشراق. ولكن لماذا نلوم دعاة "أسلمة المعرفة" من المصريين والپاكستانيين والماليزيين على ضيق الأفق هذا، بينما تواجه الجامعات الغربية وبوجه خاص فى أوروبا القدر نفسه من الأزمات المالية البنيوية التى تدعم مشاعر القبلية؟ وكما قلنا سابقا، فإن القومية الأكاديمية وضيق الأفق فى مجال العلوم الاجتماعية واستراتيچيات سوق العمل، كلها عوامل بالغة الأهمية. إن وظيفة هذه المؤسسات الإسلامية الجديدة هى توفير منافذ للسوق وعملة صعبة للأعداد المتزايدة من أبناء العالم الثالث من حملة شهادات الدكتوراه من الجامعات الأوروبية. لقد أصبحت "لغة الاختلاف" والانتقاص من القيم الغربية تذكرة المرور والقبول كصوت "آخر" مغاير، فلم يتبق أمامهم من بدائل إلا أن يصبحوا مثقفين "عكسيين".

لقد استعار پنينا ڤيبنر **Pnina Webner** التمييز بين الكوزموپوليتانيين **Cosmo-palitans** العابرين للحدود القومية **Tranantionals** من أولف هانيرز **Ulf Hannerz**، فالكوزموپوليتانيون هم المتذوقون الخبراء المتحدثون بأكثر من لغة، الذين يتنقلون بين الثقافات العالمية ينعمون بطعم الاختلافات والتمايزات الثقافية وهم يغدون خفافا وبسهولة تامة بين العوالم الاجتماعية المختلفة(٨) بينما يشكل العابرون للحدود القومية غالبية تجمعات المهاجرين فى العالم الغربى وهم من يواجهون مشاكل التكيف

اقتصاديا وثقافيا. ملاحظات ڤيبنر شديدة الأهمية كما أنها مفيدة فى حالتنا هذه. ألا يصنف معظم المهاجرين المعاصرين من أكاديمى العالم الثالث – سواء كانوا أتراكا أو پاكستانيين أو مصريين ممن استقروا فى ماليزيا أو المملكة السعودية أو الكويت – باعتبارهم مواطنين عابرين للحدود القومية؟ ألا نود كلنا أن نعتبر كوزموپوليتانيين؟ وهنا أود أن أربط بين رأى ڤيبنر ورأى شاندرا مظفر الذى يربط هو الآخر الصحوة الإسلامية فى ماليزيا بما يسمية الجيل الثانى من الأكاديميين العائدين من الخارج ويشغلون مناصب فى الجامعات المحلية. يقول شاندرا:

> على عكس الجيل الأول (الذين هم فى منتصف الأربعينيات أو أكبر) فإن الجيل الثانى من الأكاديميين أقل قدرة وتكوينا كباحثين وأساتذة، إنهم أولئك الذين يدينون الحضارة الغربية برمتها، والذين يشجبون العلمانية وكل الأديان الأخرى بهدف تمجيد عظمة الإسلام.

وإذا نحينا الأكاديميين الكبار و"الراسخين" منهم جانبا، أعتقد بأن تلفيق الانتماء سواء إلى "جيل ثان" أو اختيار وضعية الأكاديمى "العابر للحدود القومية" اجتماعيا، قد يمدنا ببعض الإيضاحات حول التزييف والفبركة لخطاب ولمشاعر الحرمان والتهميش التى قد يشعر بها فى هذه البيئة، إلى جانب أن سوق الإعلام والكتابة للصحافة العربية أصبحت مجالا للمثقفين المصريين للحصول على العملة الصعبة؛ وقد خلق ذلك تناقضا من ناحية، ومن ناحية أخرى أصبحت هذه السوق الثانية وسيلة من أجل البقاء الاقتصادى أمام الكثير من المثقفين، بل إنها أوجدت لغة مزدوجة نتيجة لمصدر الدخل المزدوج، فعلى سبيل المثال يختلف إنتاج المثقف العربى باللغة الإنجليزية عنه باللغة العربية، فهو يستهدف أسواقا مختلفة وتوجهات سياسية مختلفة كذلك.

يعيدنا هذا إلى الملاحظات الباهرة لإعجاز أحمد عن تلقى الغرب لكتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد وخاصة بالنسبة للتوترات الناجمة عن وضع غير الأوروبيين هناك. إعجاز أحمد، وهو ناقد يستحق التقدير، اختلف جوهريا مع إدوارد سعيد حول

قضايا النظرية والتاريخ، حتى عندما يكن كل تقدير لكتابات سعيد ومواقفه الشجاعة، يقول إنه يتضامن معه كناقد ثقافى وكفلسطينى يناضل للحصول على مساحة فى بلد المهجر، كما يقول إن ظهور الكتاب لأول مرة فى الغرب وتحقيقه كل ذلك النجاح لم يكن من قبيل المصادفة، فقد وجد هوى لدى مثقفى الجيل الثانى من الأقليات العرقية(١٠) كما كان موقف سعيد الغامض من الماركسية كما يقول إعجاز أحمد، كان بمثابة تهدئة للمثقفين غير الماركسيين من أبناء الطبقة الوسطى، كما تمت الإشارة إلى مؤثرات مجانسة متزايدة من خلال العولمة تتم عبر الحراك والتنقل والهجرة، كذلك أصبحت مفاهيم "تقلص الزمان والمكان" محورية فى إعادة التفكير فى مفهوم "الوطن"(١١) فهل مازال من الضرورى أن يذكر الإنسان موقعه ويؤكده؟ سواء كان هذا الموقع القاهرة أو نيويورك؟ لقد أصبحت المدن حواضر كونية متصلة، فهل يكون مفهوم "تقلص الزمان والمكان" عزاء أو سلوى لتخفيف الشعور بالاختناق وإجازة من الجنوب الذى عانى فيه بعض مثقفى العالم الثالث بعد تجاربهم الطويلة مع مواسم الهجرة إلى الشمال؟ وكيف يمكن لنا الربط بين ذلك وبين سوق الوظائف الأكاديمية المتقلب؟

هناك لوم متبادل بين كل من الشرق والغرب متعلق بسوء الفهم بشأن استراتيچيات البحث ولكلا الجانبين روايته الخاصة، فالطلاب القادمون من العالم الثالث إلى الغرب يواجهون أيديولوچيات يمينية ومحافظة متصاعدة تشل حركة الأكاديميين الغربيين الذين يكافحون من أجل مصالحهم الشخصية. هؤلاء الطلاب يعودون إلى بلدانهم شديدو العداء للغرب وقد أصبحوا أكاديميين موالين لحكوماتهم، يرفضون فكرة التعاون بين الشرق والغرب تماما، ويعوقون عملية إرسال المزيد من الطلاب للدراسة فى الغرب. من ناحية أخرى يشكو الباحثون الغربيون من إهدار مصادر التمويل البحثى فى العالم الثالث التى تقع فى الأيدى الخطأ والمؤسسات البحثية الوهمية، ويتصادف ذلك كله مع الاختفاء التدريجى لمثقفى العالم الثالث "الحقيقيين الذين يتسمون بالأصالة" وقد حل محلهم "مقاولو" الثقافة. والحقيقة، أن الباحثين فى بلدان العالم الثالث يضطرون إلى أن يصبحوا جزءا من ظاهرة الدخل المزدوج، أى الراتب المحلى مقابل التمويل بالعملة الصعبة، نظرا للدخول المتدنية للغاية

التى يتلقونها من الهيئات الأكاديمية؛ والنتيجة هى أن يصبح هناك خطابا مزدوجا. لا أحد بريئا فى هذه اللعبة: المستشرقون، والشرقيون المستشرقون ودعاة الاستشراق النقيض. كذلك يجب أن نضع فى اعتبارنا دور التمويل الأمريكى والدور الذى تلعبه المراكز البحثية فى وضع أجندة البحث والقضايا المطروحة ونوع الخطاب، وفى تنظيم أو تحرير سوق المنح الدراسية وزيادة حدة المنافسة بين الدراسات والمعرفة العلمية المحلية والعالمية. ويبدو ذلك توجها عاما، ففى الفلبين على سبيل المثال لعبت مؤسسات التمويل الأمريكية واليابانية دورا مهما فى دفع وإثارة الحوار حول دور الدولة والديمقراطية العملية والمجتمع المدنى والمنظمات غير الحكومية[١٢] كما أثار دور مثل هذه الهيئات الأجنبية جدلا واسعا على نفس القدر من الأهمية بين المثقفين فى مصر، وينطبق الشىء نفسه على ماليزيا. يقول شمس العامرى بحر الدين أن ماليزيا شهدت تدخلا أمريكيا متزايدا بعد أحداث الشغب فى ١٩٦٩ من خلال مؤسسة فورد التى دعمت التوسع فى بحوث العلوم الاجتماعية، فبناء على تقريرها بعد تلك الأحداث تم إنشاء إدارات لذلك، كما أن الأمريكيين يشجعون الأبحاث التى تتم خارج الجامعة هناك منذ الستينيات[١٣].

إن الادعاء بأنه لم يعد هناك مثقفون حقيقيون فى مصر، أو فى باكستان أو ماليزيا كما يقول بعض المراقبين الغربيين، هو الذى يجعلنا نتساءل ما إذا كان الأكاديميون الغربيون ذوى الرواتب الجيدة مازالوا ينتمون إلى طبقة المثقفين، وما إذا كان المثقفون يعتبرون على نحو ما فئة من الخونة. إن سوء التواصل بين الشرق والغرب و"الأسلمة" كحالة دراسية بمثابة نتيجة لعملية الغربنة الزائفة، حيث يبدو النقد الحقيقى للثقافة الاستهلاكية غائبا، ويترافق ذلك مع تضاؤل وجود الفكر الماركسى فى الجدل العام حول المسألة الاجتماعية ودور دولة الرفاهة على المستوى العالمى.

لقد أصبح من الواضح أن الاختلافات المحلية فى أسلوب توجيه "أسلمة المعرفة" كانت تملى حقائق اجتماعية مختلفة ولكن باللغة نفسها وبالخطاب نفسه، فالخطاب فى ماليزيا متناغم ومتضافر تماما مع سياسات النظام والبنية المؤسسية، وفى مصر

يتخذ خطاب الأسلمة منحى حادا فى عمليات الاستقطاب القديمة والمتجددة بين المثقفين العلمانيين والإسلاميين، والمؤكد أن المواجهة فى مصر أكثر عنفا منها فى ماليزيا، ويرجع ذلك إلى التباينات الاقتصادية الواسعة بين البلدين وتصاعد العنف السياسى فى التسعينيات فى مصر، رغم أن الاتهامات الأخيرة ضد أنور ابراهيم تكشف عن عنف كثير من أعلى فى ماليزيا أيضا. المفارقة هى أن بنية الطبقة الوسطى الجديدة الثرية فى الملايو وأيديولوچيتها الاجتماعية متسقة مع الغياب النسبى لثقافة فكرية عامة. مصر عكس ذلك تماما، "فالغياب" العشوائى للدولة سمح، على النقيض، بثقافة فكرية هامشية، إلا أنه يمكن ملاحظة أن خطاب أسلمة المعرفة بين دوائر العلوم السياسية فى جامعة القاهرة قد تحول فى أواخر التسعينيات إلى الاقتراح بالأخذ "بالمنظور الإسلامى"، ويتخذ عبد الفتاح إسماعيل أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاهرة موقفا نقديا تماما من سياسات الجامعة الإسلامية الدولية بكوالالمپور، حيث قام بالتدريس هناك لمدة ثلاثة أشهر، كما عبر كثيرون من دعاة مشروع الأسلمة فى القاهرة بحساسية شديدة عن أنهم قد اتهموا بتبعيتهم لأيديولوچية من تصدير واشنطن. والمؤكد أن المصريين هنا يصرون على أن إنتاجهم الفكرى لاعلاقة له بماليزيا، بالرغم من أن الكثيرين منهم يكنون إعجابا شديدا لسياسات أنور إبراهيم الإسلامية قبل اعتقاله.

المتحمسون لإنشاء الجامعة الإسلامية الدولية بكوالالمپور يعتبرونها قناة مؤسسية بديلة، ويستخدمون مخلفات لغة العالم الثالث لتبرير إنشاء مثل تلك الجامعات. ونجد الملتحين إلى جانب المرتديات للزى الإسلامى، يخاطبون بعضهم البعض بلهجة مهذبة وبألقاب "الأخت" و "الأخ"، كما يفتتحون ويختتمون جلساتهم بتلاوات من القرآن لا تختلف هذه الطقوس بالضرورة عن مثيلتها فى أى من الجامعات الغربية إلا فى مظهرها "الإسلامى"، فعلى سبيل المثال ترتدى الفتيات فى حفلات التخرج الأرواب والقبعات مثل تلك فى أكسفورد باستثناء تغطية الشعر تحتها. وعلى الجانب الآخر توفر الجامعات الإسلامية مجالات دراسية علمانية مثل الإدارة العامة، وإدارة الأعمال، والرياضيات، والعلوم الاقتصادية، والتسويق وعلوم الحاسب الآلى، أما السؤال المطروح فهو ما إذا

كان الخريجون يجدون فرصا متساوية فى سوق العمل مع من تخرجوا من جامعة الملايو والجامعة الوطنية فى ماليزيا. الحقيقة أننى لم أبحث ذلك.

توفر أقسام الاجتماع والأنثربولوچى فى الجامعة الإسلامية الدولية - وذلك بعد محاولات أسلمة المعارف الإنسانية التى نشأت وتطورت عن النموذج العلمانى ومن رؤية عالمية[١٤] - تقدم برامج دراسية وقوائم للقراءة لا تختلف كثيرا عن تلك التى توفرها أى جامعة غربية. ويبدو المنهج الدراسى فى هذه الأقسام مزيجا من البرامج الدراسية العامة فى الأنثربولوچيا وعلم الاجتماع بالإضافة إلى برامج فى العقيدة والمبادئ الإسلامية، كما أن كلية المعارف الربانية أشبه بأى كلية للاهوت، حيث يدرس بها: علوم القرآن، وعلوم الحديث، والدعوة الإسلامية، والعقيدة الإسلامية، والآداب الإسلامية، ومقدمة فى الفقه، والفكر الإسلامى المعاصر، وسيرة النبى، والإنسان فى القرآن والسنة، والأمة الإسلامية الأولى، والتوحيد، ومناهج العلوم الإنسانية. ويرى النقاد هذه الجامعة وتلك الأخرى فى إسلام أباد بؤرا لتغذية الفكر الإسلامى الأصولى والمحافظ، كما يقال إن هذه الجامعة تقوم بوظيفة اجتذاب من فاتهم قطار التعليم العلمانى أو من فشلوا فيه، أو المسلمين الباحثين عن ملجأ من مناطق الحروب مثل البوسنة، وهكذا تصبح ماليزيا إحدى الدول المضيفة من بين دول أخرى.

بصرف النظر عن أى خلاف سياسى بينهما، فإن أنور إبراهيم (ذو التوجه الإسلامى) ومهاتير محمد (الأكثر علمانية)، قد تفاعلا مع مشروع هذه المؤسسة باعتبارها جزءا مهما ومكونا أساسيا من خطاب متفتت ينتمى إلى العالم الثالث بعد الاستعمار، وكانا فى حاجة لمثل هذه المؤسسة كورقة حوار مع بلدان الشرق الأوسط وكذلك مع العالم الغربى.

يمتاز المعهد الدولى الفكر الإسلامى والحضارة بوضعية مختلفة، فالعطاس يصر على أن "واحته" المنشودة ستتفوق على أى مؤسسة فى الشرق الأوسط ويثير هذا البرج العاجى علامات استفهام حول التأثير الواقعى لمثل هذه المؤسسة[١٥] ومرة أخرى يرى النقاد فى ماليزيا أن مثل تلك المؤسسات المقامة على الرمال سوف تسقط مع الركود،

كما ينظرون إلى هيئة التدريس الوافدة من شبه القارة الهندية والشرق الأوسط بارتياب؛ وحيث إن أولئك الخبراء غالبا ما يظهرون فى وسائل الإعلام ويسألون عن آرائهم، يعتبر البعض ذلك شكلا جديدا من أشكال تدخل الشرق أوسطيين فى الثقافة والسياسة الملايوية.

يقول صادق جلال العظم(١٦) أن إحدى الخواص الرئيسية لأزمة العالم العربى اليوم هى صعود حركة لاعقلانية تقف فى وجه التقدم والعلم والعقل(١٧) وبينما قد يختلف المرء معه حول فهمه التبسيطى واليقينى "للتقدم" والعلم، إلا أن موقفه الماركسى يستحق الدراسة.

ويبدو هذا التوجه اللاعقلانى معارضا لأى تحليل سوسيولوچى موضوعى، وربما يعكس "مشروع أسلمة المعرفة" مثل هذه التوجهات حيث تصبح المعركة حول العقلانية قضية حاسمة، وبالرغم من الاختلافات فى السياسات المحلية يبدو أن ما يحافظ عليه دعاة المشروع هو المحصلة النهائية: لغة مشتركة وأسلوب مشترك فى اختيار واستعادة الأدلة من التراث الإسلامى والفلسفة الغربية. دعاة الأسلمة متحدون فى بغضهم الشديد للعلمانية كفكر "غربى" وافد. وإذا كانت المعرفة فى رأى العطاس ينبغى أن تحرر من غربيتها، فإن تحليل عبد الوهاب المسيرى الأدبى لعمل چيوفرى تشوسر **Geoffrey Chaucer** "قصة فرانكلين" و "الاستثناء والقاعدة" لبرتولد برخت **Bertold Brecht** يدعم المشاعر القوية ضد العلمانية(١٨) ويمكن استشفاف الموقف نفسه من كتابات عادل حسين. صحيح أن المسيرى قد يكون أكثر حذقا فى تقييمه للمفهوم الطقسى للدين(١٩) لكنه يعيد إنتاج الدلالات نفسها حول مادية الغرب والتطبيق الغربى المفرط للعقل؛ ومثل العطاس يظل المسيرى صامتا عن التاريخ الطويل للروحانية والميتافيزيقا فى الفلسفة الغربية التى تضم الإسهامات المهمة لكل من هيدجر وهنرى كوربن التى أضافاها إلى الوعى الذاتى للتشيع الإيرانى. ويرغب المسيرى فى استثناء حزب الخضر باعتباره الحركة الوحيدة التى تعترف بحدود العقلانية، ومن ثم فهو ينكر السياق التاريخى والمقارنات بين حركة الخضر والأيديولوچيات التى كانت سائدة قبل المرحلة الفاشية فى ألمانيا.

يستخدم كل من المسيرى والعطاس استعارة نيتشه: "موت الله" لدمغ الغرب بالمادية، كما يقوم المسيرى، بالمهارة التى قد يبدو عليها، بخلط الفكر الداروينى الاجتماعى الفج بالفهم المبسط لنظرية السوبرمان عند نيتشه، مع شعارات مثل "البقاء للأصلح" وذلك للتدليل على أزمة الحضارة الغربية[٢٠]. مثل هذه المقولات يجد له صدى فى الأدبيات الإسلامية، العطاس نفسه شديد الانتقاد لسياسات الحزب الإسلامى الماليزى ويعتبرهم أصوليين متعصبين، إلا أنهم غالبا ما يستخدمون خطابه نفسه.

إن تقوية النزعة الإيمانية فى العلم ومحاولة العودة إلى الحدس والغريزة أمر شائع فى كل الأديان، ودعاة الأسلمة كفقهاء معاصرين - ومثقفين مسلمين جدد - يرغبون فى الحلول محل الأزهريين والملالى الذين تعلموا فى قم، ولكنهم من خلال تقييمهم ورقابتهم على كتابات خصومهم السياسية يقعون فى فخ اتهام أعدائهم بالردة والكفر.

وبينما قد يكون نصر حامد أبو زيد على صواب، وبينما تكون قضيته كاشفه، فإنه ينكر وجود أى خلاف بين خطاب الإسلاميين المصريين المعتدلين (الشخصيات الإسلامية المعروفة التى تعبر عن آرائها عن الدين عبر القنوات الرسمية وفى التليفزيون والصحف)[٢١]، وخطاب المتطرفين أعضاء الجماعات المحظورة[٢٢]. أبوزيد يضع خطاباتهم الدينية الفكرية فى سلة واحدة، ويصف التكتيك الذى يوحد كل الإسلاميين فى اتهام المعارضين السياسيين "بالتكفير"، كما يشير إلى فهم الإسلاميين المنقوص للماركسية الذى يختزلها فى الإلحاد والمادية والداروينية كمفهوم يحط من قدرها وينتقص منها كما يحط من شأن الإنسان إلى درجة الحيوانية[٢٣] وينتقد بشدة أعمال سيد قطب القيادى الإخوانى السابق ويصفه بأنه اختزالى ينشر الوعى الزائف ويتجاهل كل أساليب الحوار فى النقاش[٢٤]. يقول أبوزيد إن القارئ لأعمال سيد قطب "الرأسمالية والإسلام" (١٩٥٠) "والعدالة الاجتماعية فى الإسلام"، لابد من أن يدرك مدى اهتمام الكاتب بالقضايا الاجتماعية الملحة ومحاولة البحث عن حلول لها فى الإسلام، إلا أننا يمكن أن نقف على المبادئ العامة فى خطابه. سيد قطب يضع - بالتحديد - النظام الإسلامى فى تعارض تام مع الحضارة الغربية، ويتفجع على الفصل بين الكنيسة والعلم

فى الغرب، كما يشن هجوما على المثقفين الليبراليين مثل سلامة موسى وطه حسين؛ والأهم من ذلك كله أنه يرفض التراث العقلانى للحضارة الإسلامية مستنداً إلى فكرة أن الفلسفة الإسلامية الأصيلة متضمنة بالأساس فى القرآن والحديث وحياة النبى، بينما كتابات ابن سينا وابن رشد ليست سوى ظلال للفلسفة اليونانية التى لا علاقة لها بواقع الفلسفة الإسلامية[٢٥].

وينبهنا نصر حامد أبوزيد أيضًا إلى أن الإسلاميين يستخدمون مفهومًا انتقائيًا للتراث[٢٦] يخدم مصالحهم، ويرى أن غضبهم عليه ينبع من كشفه عن مدى الفساد الذى أصبح عليه الخطاب الدينى بأكمله؛ ولم يكن من قبيل المصادفة أن ينشر كتابات نقدية لاذعة ضد شركات الاستثمار[٢٧] الإسلامية وكذلك ضد دعاة أسلمة المعرفة. قد يفسر لنا ذلك سبب تحول قضية نصر حامد أبوزيد إلى شكل من أشكال الانتقام الشخصى، كما يفسر كيف أن الصراع فى مجال العلوم الاجتماعية مرآة كاشفة للمزاج السياسى العام فى العالم الإسلامي. على أية حال فإن أطروحة أبوزيد أطروحة جدلية، تتعمق التباينات التكتيكية الدقيقة بين الإسلام المعارض والإسلام المؤسسى من خلال رد أجندة الإسلاميين المسيسة إلى ميولها الفاشية، ولربما كان قدر أبوزيد الشخصى هو السبب الحقيقى وراء تجاهله للعبة الاستقطاب والإقصاء مع كافة القوى الفكرية المتنافسة، وهى قضية حاول هذا الكتاب أن يلقى عليها الضوء من خلال تفحص ودراسة التوترات فى تجانس ظاهرى للغة التى أنتجت أكثر من إسلام محلى حديث... مختلف ألوانه.

هوامش

ماليزيا : حقائق وأرقام

1 This information is mainly derived from internet: http//www.odci.gov/ciapublications/factbook/my.html., 1998. I have also quoted Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Selangor, Darul Ehsan: Penerbit Fajar Bakti, 1987).
2 See entry 'Malaysia', *Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Editor in Chief John Esposito (New York: Oxford University Press, 1995)

شكر وعرفان

1 Editions Gallimard, 1967.

الجزء الأول : أفكار تمهيدية

١ – العلم مؤسلما : محاور ومجالات المعرفة

1 Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Publications, 1991).
2 Ashis Nandy, *Alternative Sciences, Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists* (Delhi: Oxford University Press, 1995).
3 Ibid., xi
4 Ibid., p. 89.
5 Ibid., p. 15.
6 Ibid., p. 2.
7 For a stimulating discussion on hybridity, hyphenated identities and the positioning of Third World intellectuals in the international academic division of labour see the article of Pnina Webner, 'Introduction: the Dialectics of Cultural Hybridity', in *Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, ed: Tariq Modood and Pnina Webner (London and New York: Zed books, 1997), p. 12.
8 One can draw a parallelism with the idea of Europe's construction of a counter-picture of a non-Europe to survive. An idea developed by Edward Said leading to a critical assessment of Eurocentrism among historians and social scientists. Peter Gran's critique of Eurocentrism whereby he reconstructs alternative regional roads to demonstrate the intertwining, linkages and mergings between for instance the Russian path and the Middle East or the Italian road in Latin America and Asia, might provide

a distinct perspective to mainstream history writing. See Peter Gran, *Beyond Eurocentrism*, (Syracuse: Syracuse University Press, 1996).

9 Aijaz Ahmad, *In Theory, Classes, Nations, Literatures* (London, New York: Verso, 1992), p. 2.

10 I would like to draw the attention upon the difference between the 'Islamizers' of knowledge who are the protagonists of the debate I am analysing in this book and the Islamists. I use the term Islamists and Islamic fundamentalists, interchangeably and in a broad sense. I understand Islamists as advocates of a political Islam based upon a 'fixed' understanding of the religious texts. There are however, differences and variations in the interpretations. I am aware that the concept of Islamic fundamentalist was subject to many criticisms. It reveals shortcomings in the understanding of the phenomenon itself. Terms such a 'militant' and 'radical' have also been used. Limiting the phenomenon to Islam ignores comparisons with other religious movements. The term Islamists was thus proposed as an alternative. The French used *integristes* to demonstrate the close link between religion and politics. This said, the Islamizers of knowledge and the Islamists do share some common ideas and political aims.

11 If I may use globalization in negative terms in the sense that it has dictated tribalism and parochialism everywhere under different conditions but with similar fragmented transmutations to be observed in Cairo, Kuala Lumpur or New York.

12 S. Husin Ali, *Two Faces (Detention without Trial)* (Kuala Lumpur: Insan, 1996).

13 For a most recent interesting analysis of the Malaysian scene see Chandra Muzaffar, 'Power Struggle in Malaysia The Anwar Crisis', *ISIM Newsletter*, 2/ 99, p. 13.

14 For a much revealing criticism about the decline of German universities see Bassam Tibi, 'Nicht über Bagdad, sondern direkt! Die Schwierigkeit, an der deutschen Universität heimisch zu sein', in *Fremd in einem kalten Land*, ed. Namo Aziz (Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1992).

15 Samir Amin, *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press, 1989).

16 Isma'il Raji al-Faruqi, 'Islamization of Knowledge. Problems, Principles and Prospective', in *Islam: Sources and Purpose of Knowledge* (Herndon: IIIT, 1988).

17 See the witty comments over the verbal skirmishes between Nasr and Sardar in Leif Stenberg, 'Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar on Islam and Science: Marginalization or Modernization of a Religious Tradition', *Social Epistemology*, 1996, Vol. 10. Nos 3/4, (273–87). p. 276.

18 Abdou Filali-Ansari, 'The Debate on Secularism in Contemporary Societies of Muslims', *ISIM Newsletter* 2/99, p. 6.

19 Roland Robertson and Habib Haque Khondker, 'Discourses of Globalization: Preliminary Considerations', *International Sociology*, March (1998), vol, 13, no. 1, pp. 25–40, p. 28.

20 Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968).

21 For an interesting critique of Geertz's *Islam Observed* see Leonard Binder, *Islamic Liberalism, A Critique of Development Ideologies* (Chicago, London : The University of Chicago Press, 1988).

22 Ozay Mehmet, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (London and New York: Routledge, 1990).

23 Fred von der Mehden, *Two Worlds of Islam, Interaction between Southeast Asia and the Middle East* (Florida: University Press of Florida, 1993).

24 Anne Sofie Roald, *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia* (Lund: Lund Studies in History of Religions, Volume 3, 1994).

25 Anthony Reid, 'Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia', *The Journal of Asian Studies*, Vol. XXVI, no. 2, (February, 1967), pp. 267–83. From the same author, *The Contest For North Sumatra, Atjeh, the Netherlands and Britain 1858–1898* (Kuala Lumpur, Singapore: Oxford University Press, 1969).

26 See the excellent compilation of Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, Yasmin Hussain, eds. *Readings on Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), especially the section on early Islamization. See G.W.J. Drewes, 'New Light on the Coming of Islam in Indonesia?', and M.C. Ricklefs, 'Islamization in Java: Fourteenth to Eighteenth Centuries'.

27 S.Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia* (Singapore: The Malaysian Sociological Branch, 1963).

28 Notice here the differing spellings of Malakka = Malaka = Melaka = Malacca.

29 See my 'Perceptions of Middle Eastern Islam in Southeast Asia and Islamic Revivalism', *Der Orient* (Maerz, 1994), pp. 107–24.

30 Martin van Bruinessen, 'Studies on Sufism and the Sufi Orders in Indonesia, '*Die Welt des Islams*, vol. 38, nr. 2, (1998), (192–219), p. 201.

31 See A.H. Johns, 'Islam in Southeast Asia: Problems and Perspective', in *Readings on Islam in Southeast Asia*, Compiled by Ahmad Ibrahim, Sharon Siddique, Yasmin Hussain (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), pp. 20–4.

32 *Mekka in the Latter Part of the 19th Century. Daily Life, Customs and Learning. The Moslems of the East-Indian-Archipelago* (Leiden: E.J. Brill, 1970).

33 Concerning the current situation of the Indonesian workers to the Arab countries and the contemporary interactions of the *Jawah* community in Saudi Arabia with Indonesia, see the recent study of Mathias Diederich, *Indonesische Arbeitsmigration nach Saudi-Arabien, Hintergruende und Darstellung in der indonesischen Presse* (Bonn, Holos Verlag, 1995).

34 William Roff, 'Indonesian and Malay Students in Cairo in the 1920s', *Indonesia*, no. 9 (1970), pp. 73–87, Cornell University.

35 See my *Islamic Education: Perceptions and Exchanges: Indonesian Students in Cairo*, Cahier d'Archipel, 23. (Paris: EHESS, 1994); 'A Preliminary Note on the Impact of External Islamic Trends in Malaysia', *Internationales Asien Forum*, Vol. 25, 1994, no. 1–2, pp. 149–65.

36 C. Snouck Hurgronje, *Mekka ...*, p. 276.

37 Martin Van Bruinessen, 'The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia', *Der Islam*, Band 67, Heft 1, (1990), pp. 150–79.

38 James Piscatori (ed.), *Islam and the Political Process* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert* (Leiden: E.J. Brill, 1990).

39 Denys Lombard, *Le Carrefour Javanais* (Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990), 3 Volumes.

40 For an interesting attempt to apply a Braudelian perspective in linking the Mediterranean world with Southeast Asia see *From The Mediterranean To The China Sea* edited by Claude Guillot, Denys Lombard and Roderich Ptak, (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998).

41 Fernand Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.* (Frankfurt: Erster Band Suhrkamp Verlag 1979. First appeared 1949), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.*

42 O.W. Walters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives* (Singapore, Institute of Southeast Asian Studies: 1982).

43 Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450–1680: The Land below the Winds* (New Haven: Yale University Press, 1988). For a perceptive and critical survey regarding the uncertainty of the Braudelian view in Southeast Asia see Sanjay Subrahmanyam, 'Notes on the Circulation and Asymmetry in Two Mediterraneans, c. 1400–1800', in *From The Mediterranean To The China Sea*, pp. 21–44.

44 Sadiq Jalal al-'Azm, 'Orientalism and Orientalism in Reverse, '*Khamsin*, no. 8, (1988), pp. 5–26.

45 Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993).

46 Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 26.

47 Darul Aqsha, Dick van der Meij, Johan Hendrik Meuleman, *Islam in Indonesia: A Survey of Events and Developments from 1988 to 1993* (Jakarta: INIS Materials 1995), 26, p. 140.

48 Leif Stenberg, *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity* (Lund: Lund Studies in History of Religions, 1996), volume 6. See also the article of Syed Farid Alatas, 'The Sacralization of the Social Sciences: a critique of an Emerging Theme in Academic Discourse', *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Juillet-Septembre (1995), 91, pp. 89–111.

49 'Some Reflections on the Question of Islam and Social Sciences in the Contemporary Muslim World', in *Social Compass*, Vol. 40, no. 2, 1993, June, pp. 301–21.

50 Syed Farid Alatas, 'The Sacralization of the Social Sciences: A Critique of an Emerging Theme in Academic Discourse', *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Juillet–septembre (1995), 91, pp. 89–111.

51 *Social Epistemology, a Journal of Knowledge, Culture and Policy*, Volume 10, number 3/4 July–December (1996).

52 Christopher A. Furlow, 'The Islamization of Knowledge: Philosophy, Legitimation and Politics', in *Social Epistemology* (1996), pp. 259–73.

53 Toby E. Huff, 'Can Scientific Knowledge be Islamized', *Social Epistemology* (1996), pp. 305–16.

٢- القضايا الراهنة

1 The discourse of Islamization was born out of a reaction to Orientalism and yet hardly transcends the problems related to Eurocentrism.

2 For an investigation of 'Adil Husayn' s writings see Mona Abaza and Georg Stauth, 'Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism', *International Sociology* 3, no. 4, (1988), pp. 343–64. See also Sami Zubaida, 'Islam, Cultural Nationalism and the Left', in *Review of The Middle East*, (1988), no. 4, pp. 1–32.
3 For an intriguing portrait of 'Adil Husayn, see François Burgat, 'Communisme, nationalisme, islamisme, itineraire d'un intellectuel egyptien, Adil Husayn', *Egypte, Monde Arabe*, no. 5, (1991), pp. 169–79.
4 It is important to mention that the brother of 'Adil Husayn, Ahmad Husayn, was the founder the national socialist party *Misr al-fatat* (Young Egypt) which was basically a fascist party.
5 Hasan Hanafi, *The Islamic Republic*, Cairo, 1979. (in Arabic).
6 *Turath* has become a very popular word in so many different intellectual, artistic as well as media circles that it has lost its content. *Turath* became synonymous to authentic culture (*Asala, Asil*) versus imported elements.
7 Husayn Ahmad Amin is the son of the famous scholar Ahmad Amin. His writings insist on a separation between state and religion. It cost him death threats from the Islamists. As a consequence, he was appointed by the government as Ambassador of Egypt to Brazil.
8 Nasr Hamid Abu Zayd is the Cairo University Professor of philosophy who was found guilty of apostasy for arguing for a revised hermeneutics of the *Qur'an*. In *Mafhum an-nass* (the Concept of the Text), Abu Zayd pleads for contextualizing the text as well as for the possibility of giving differing interpretations of the text historically. Abu Zayd's apostasy case reveals the fight between intellectuals and the clergy over the monopoly of the text by the theologians of the government. See Navid Kermani, 'Die Affàre Abu Zayd, Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen', *Orient*, 35, no. 1, Maerz, March (1994), pp. 25–51. For a similar intellectual position see also the works of M. Said al-'Ashamawi, an Egyptian judge who was also taxed of disbelief by the Islamists.
9 For a discussion of the *asala* trend among Arab intellectuals see Leonard Binder, *Islamic Liberalism, A Critique of Development Ideologies* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988). For a critique of Binder's perspective concerning the *asala* trend see Georg Stauth, 'Leonard Binder and the Hermeneutic of Authenticity–Critical Note', *Arabica*, (1992). Robert Lee, *Overcoming Tradition and Modernity, The Search for Islamic Authenticity* (Westview Press, 1997), Chapters one and two and Armando Salvatore *Islam and the Political Discourse of Modernity* (London: Ithaca Press, 1997).
10 Sadiq Jalal al-'Azm, *Critique of the Religious Discourse* (Beirut: Dar al-Tali'a, 1994), p. 16–17 (in Arabic).
11 Robert Lee, p. 145.
12 Fu'ad Zakariyya, has pointed to the fact that some of the conservative forces utilise the language of Islamic revivalism with a revolutionary rhetoric so as to blur the appalling class differences in the Muslim countries. See Fu'ad Zakariyya, *Islamic Revivalism in the Light of Reason* (Cairo: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 1987) (in Arabic).
13 See Seyyed Hossein Nasr, 'On the Teaching of Philosophy in the Muslim World', *Hamdard Islamicus*, Vol. IV, no. 2, (1981), pp. 53–72. Paper

presented in connection with the first International Conference on Muslim Education, held at Mecca in 1977.

14 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam, A Framework For an Islamic Philosophy of Education*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991).

15 It should be noted that S. Hossein Nasr's abundant writings about Islamic philosophy and science and his amalgamation of science and esoteric thinking, dates from well before the conference.

16 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam* (London, Kuala Lumpur: Foundation For Traditional Studies, 1988, First Published in 1987), p. 205.

17 The International Islamic university at Islamabad acquired a full fledged status in 1985. The university has close links with Egyptian, Saudi and Malaysian governments and universities.

18 Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1988), p. 98.

19 According to the *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, The Muslim Students Association of the United States and Canada (MSA) was established on the campus of Illinois in 1963. The MSA created global links through its members and alumni. It also included American converts. The creation of a world federation of Muslim students organizations, called IIFSO, was related to it. The IIFSO maintains close ties with other international organizations. See entry: 'International Islamic Federation of Students Organizations', *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, editor in chief, John Esposito (New York: Oxford University Press 1995). Further details about the founding and activities of the IIIT is provided by Leif Stenberg *The Islamization of Science*, ... pp. 157–65.

20 Akbar Ahmed, 'The Islamization of Knowledge', *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, p. 426. Parallel to that, much debate took place concerning the 'Islamization of economics' and Islamic banking.

21 Isma'il Raji Al-Faruqi, 'Islamizing The Social Sciences', *Islamika* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1981), p. 5.

22 For instance Max Weber's valuable essays on the theory of science and objectivity in politics and social sciences and the questions he raised about truth, practical problems of social life, and the criteria of what value judgement should be, seems to be questions are disregarded by the Islamizers of knowledge. Concerning Max Weber and science see, *Essais sur la theorie de la science*, (Paris: Plon, 1965).

23 Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications 1988), p. 103.

24 Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Delhi: Idarah Adabiyat-I Delli, First Edition 1923, Reprint, 1976), p. 13.

25 Ibid.

26 See the entry of 'Tawhid', by Tamara Sonn *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Volume 4, pp. 190–8.

27 Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 110.

28 Ibid., p. 106.
29 Ibid., p. 107.
30 Ibid., p. 109.
31 'Adil Husayn, 'The Heritage and the Future of Development', in *Technology of Development of the Arab Society* (Cairo: al-Marqaz al-Iqlimi al-'Arabi li-l-Bihuth wal Tawthiq fi-l-'ulum al-Igtimayah al-'Arabiyya li-l-Dirasat wal Nashr, 1985, November 9–10). (in Arabic).
32 Sami Zubaida, 'Islam Cultural Nationalism and the Left', in *Review of The Middle East Studies*, No. 4, (1988), pp. 1–33.
33 Soheir Morsy, Cynthia Nelson, et al., 1991.
34 Bassam Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992), pp. 36–7, 143.
35 Muhammad al-Sayyid Sa'id, 'Science and the Problem of Authenticity of Thought in the Arab World', *al-Manar*, first issue, January, kanun al-thani, (1985), pp. 122–41 (in Arabic).
36 Al-Sayyid Sa'id, p. 128.
37 Robert D. Lee, *Overcoming Tradition and Modernity, The Search for Islamic Authenticity* (USA: Westview Press, 1997), p. 168. For a detailed analysis of Mohamed Arkoun's thought, see Chapter 6.
38 Ibid.
39 Akbar S. Ahmed, *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Direction* (Ann Arbor: New Era Publications, 1986), p. 31.
40 Richard Tapper, Book review of Akbar S. Ahmed, *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Direction* (Ann Arbor: New Era Publications, 1986) in *MAN*, Vol. 23, no. 3, Sep., (1988), p. 567.
41 Akbar S. Ahmed, 1986, p. 54.
42 Ibid., pp. 53–4.
43 Richard Tapper, p. 568.
44 Tomas Gerholm, 'Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West, Akbar Ahmed and Ziauddin Sardar', Akbar Ahmed, Donan Hastings, (eds.), in *Islam, Globalization and Postmodernity* (London: Routledge, 1994), p. 191.
45 Darul Aqsha, Dick van der Meij, Johan Hendrik Meuleman, (eds.) *Islam in Indonesia: A Survey of Events and Developments from 1988 to 1993* (Jakarta: INIS, 1995), INIS Materials 26, p. 120.
46 Leif Stenberg, 'Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar on Islam and Science: marginalization or Modernization of a Religious Tradition', *Social Epistemology*, 1996, Vol. 10, Nos 3/4, pp. 273–87.
47 Leif Stenberg, *The Islamization of Science*, 1996, p. 46.
48 Akbar Ahmed, 'The Islamization of Knowledge', *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, editor in Chief John L. Esposito (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995), Vol. 1. pp. 425–8.
49 Soheir Morsy, Cynthia Nelson, Reem Saad, Hania Sholkamy, 'Anthropology and the Call for Indigenization of Social Science in the Arab World', in *The Contemporary Study of the Arab World*, E.L. Sullivan, J.S. Ismael, (eds.) (University of Alberta Press, 1991).
50 See *Globalization, Knowledge and Society*, (eds.) Martin Albrow and Elizabeth King (London: Sage Publications, 1990), Roland Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture* (London: Sage

Publications 1992), see also volume 7, *Theory Culture and Society* (1990).

51 Roland Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture* (London: Sage Publications, 1992), p. 166.

52 Mike Featherstone 'Global Culture: An Introduction', *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, (1990), pp. 1–14.

53 Arjun Appadurai, 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, (1990), pp. 295–310.

54 Jonathan Friedman, 'Being in the World: Globalization and Localization', *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, (1990), (311–329) p. 311.

55 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books. 1978), p. 325.

56 S.J. al-'Azm, 'Orientalism and Orientalism in Reverse', *Khamsin*, (1981), no. 8, pp. 5–26.

57 Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London, New York: Verso, second Edition, 1993), p. 19.

58 Tzvetan Todorov, 'Le croisement des cultures', *Communications*, 43/ 5–26. (1986), p. 16.

59 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962). Kunh's work is used and frequently quoted by the Islamizers to promote a so-called Islamic sociology, Islamic medicine and Islamic economics.

60 Paul Feyerabend, *Against Method* (London: Verso, 1975).

61 *New Straits Times* (June 2, 1989).

62 For this point see Anwar Ibrahim, 'Development, Values and Changing Political Ideas', *Sojourn*, Vol. 1, no. 1, (February, 1986), p. 7.

63 David Turnbull, 'Local Knowledge and Comparative Scientific Traditions', *Knowledge and Policy, The International Journal of Knowledge Transfer*, (Fall/Winter, 1993–1994), Volume 6, Numbers 3 and 4, pp. 29–54.

64 Karin Knorr-Cetina, *Die Fabrikation von Erkenntnis, Zur Anthropologie der Naturwissenschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991).

65 For an extensive review of literature about constructivism and its critique, see Raymond Murphy, 'The Sociological Construction of of Science without Nature', *Sociology, The Journal of the British Sociological Association*, Vol. 28, no. 4, (November 1994).

66 Murphy, p. 960.

67 Ibid., p. 966.

68 Ibid., p. 969.

69 Yehuda Elkana, *Anthropologie der Erkenntnis. Die Entwicklung des Wissens als episches Theater einer listigen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986), p. 16.

70 Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (New York: Doubleday, 1966).

71 Clifford Geertz, *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology* (New York: Basic Books Publishers, 1993).

72 IIIT stands for *International Institute of Islamic Thought.*

73 Important to note, Arabic language publications are to be found equally in Malaysia at the International Islamic University.

74 The IIIT publishes many M.A. and Doctoral theses of young Egyptian, Tunisian and Pakistani academics.

75 This is, according to Ibrahim Sulaiman, quoted from Ziauddin Sardar. 'Introduction: A preface to al-Ghazali', *How We Know. Ilm and the Revival of Knowledge*, ed. by Ziauddin Sardar (London: Grey Seal Books, 1991). p. 5.
76 This is Leif Stenberg's designation of Nasr which is worth attention here. See Leif Stenberg, *The Islamization of Science*, 1996, p. 302.
77 Leif Stenberg, 'Seyyed Hossein Nasr and Ziauddin Sardar ... pp. 273–87.
78 Teun A. Van Dijk, 'Academic Nationalism', *Discourse and Society*, Volume 5, no. 3, (1994).
79 Leif Stenberg, 1996, p. 37.
80 See Taha Jabir al-'Alwani, *Entwurf Eines Alternativen Kulturplanes* (Herndon, Virginia: IIIT, 1992), and *Das Einbringen des Islam in das Wissen* (Herndon: Virginia 1988).
81 The International Islamic University is more precisely located in Petaling Jaya, a satellite town of Kuala Lumpur.
82 Sadiq J. al-'Azm, 'Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches', *South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, part I, Vol. XII, no. 1 and 2, (1993), pp. 93–121; Part II, Vol. XIV, no. 1 (1994), pp. 73–98.
83 Tariq al-Bishri's ideas about cultural authenticity have been recently analyzed in detail by Leonard Binder, *Islam Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), pp. 243–93.
84 See Tariq Al-Bishri, *Two Problems and a Reading of them*, Presented by Taha Jabir al-'Ilwani (Cairo: IIIT, 1413H/1992), (in Arabic). Al-Bishri argues that the Muslim world is facing a great dependency on the West and promoted the idea that there is a fierce intellectual war between the forces of *al-fiqr al-wafid* (the introduced) against the forces of *al-Fikr al-mawruth* (the inherited, indigenous thought), p. 18.
85 Syed Ibrahim B, 'Islamization of Attitude and Practice in Embryology', ed. by M.A.K. Lodhi, in *Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology* (Herndon, Virginia: IIIT, 1409AH/1989) Islamization of Knowledge Series, no. 9.
86 Muhammad Ishaq Zahid, 'Use of Islamic Beliefs in Mathematics and Computer Science Education', ed. Lodhi, M.A.K., in *Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology*, pp. 91–101. For a more recent refutation of such interpretations see Kamel Hussein, 'Le commentaire 'scientifique' du coran: une innovation absurde', (Cairo: MIDEO, *Melanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*), 16, 1983, pp. 293–300.
87 (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1993).
88 Ibid., p. 10.
89 Rashid Ghanushi, *The Rights of Citizenship; The Rights of the Non-Muslims in the Muslim Society* (Cairo: IIIT; 1993) (in Arabic).
90 Yussuf al-Qaradawi, *Islamic Awakening between Rejection and Extremism* (Cairo: IIIT, 1987, 1991).
91 Entitled '*Languages of Class, Ideologies of Immigration*', in Aijaz Ahmed, *In Theory, Classes, Nations, Literatures* (London, New York: Verso, 1992.

92 Ibid. p. 84.
93 Joginder Singh Jessy, *History of South-East Asia* (1824–1965) (Kuala Lumpur: Penerbitan Darulaman, Dewan Bahasa, 1985), p. 511.
94 See M. Kamal Hassan, entry: 'International Islamic University at Kuala Lumpur', *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, editor in chief, John Esposito (New York: Oxford University Press 1995), Vol. 2.
95 Mohammmad Zaki Kirmani, 'Islamic Science', ed. by Ziauddin Sardar in *An Early Crescent, The Future of Knowledge and Environment in Islam* (London and New York: Mansell, 1989), p. 145.
96 He is in fact the husband of the political scientist Mona Abul Fadl who is the major director of the IIIT Cairo office.
97 See Chapter 5 on Isma'il Raji al Faruqi.
98 Personal communication with Professor al-Messiri, Cairo, (May 1996).

٣- الطبيعة والتنوع والمفاهيم

1. Harvey 1989, quoted from Martin Albrow, 'Travelling Beyond Local Cultures, Socioscapes in a Global City', in *Living The Global City*, edited by John Eade (London and New York: Routledge 1997), p. 44.
2 Janet L. Abu-Lughod, *Cairo, 1001 Years of the City Victorious* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971), p. 182.
3 Saad-Eddin Ibrahim, 'Cairo: A Sociological Profile', in *The Expanding Metropolis Coping With the Urban Growth of Cairo*, The Agha Khan Award for Architecture, Proceedings of Seminar Nine in the Series, Architectural Transformation in the Islamic World, Held in Cairo, Egypt, November 11–15 (Singapore: 1984), (25–33), p. 32.
4 *Kampongs*, or in Bahasa Indonesia *Kampungs*.
5 Saad-Eddin Ibrahim, p. 25.
6 Janet L. Abu-Lughod, p. 14.
7 Ibid., p. 6.
8 Ibid., p. 40.
9 J.M. Gullick, *Old Kuala Lumpur* (Kuala Lumpur, Singapore: Oxford University Press, 1994), p. 4.
10 Ibid., p. 14.
11 Ibid., p. 19.
12 Chandra Muzaffar is the founder of the Aliran group in Penang and the student of S. H. Alatas.
13 Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1987), p. 15.
14 J.M. Gullick, *Malaysia* (New York, Washington: Frederick A. Praeger, Publishers, 1969), p. 22.
15 Christopher Lingle, *Singapore's Authoritarian Capitalism* (Spain: Edicions Sirocco, 1996), p. 38.
16 J.M. Gullick, *Malaysia* (New York, Washington: Frederick A. Praeger, Publishers, 1969), p. 26.
17 Arjun Appadurai, 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, (1990), pp. 295–310.

18 This point was raised in relation to speculations about Malaysia's possibility of overcoming the crisis. See Mark Landler, 'Has Malaysia's Leader Won His Risky Gamble?', *International Herald Tribune*, Saturday and Sunday, September 4–5, 1999.
19 In the last few years Malaysia has witnessed a 9 per cent rate of growth. Already before the 1987 crisis, observers expressed fears about where this growth would lead. See Edward A. Gargan, 'Malaysia's Economy: Will Boom Turn to Bust?', *International Herald Tribune* (Saturday-Sunday, Feb. 3–4, 1996).
20 In Kuala Lumpur the expression that the Malaysian government is 'delivering the goods' and therefore credible has become quite popular.
21 In recent years, with the growing number of Third World intellectuals living in the metropolises and in particular after the Salman Rushdie affair, there has been a growing debate about hybridity in culture. See Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Vintage, 1994).
22 Clive Kessler, 'Archaism and Modernity: Contemporary Malay Political Culture', in *Fragmented Vision, Culture and Politics in Contemporary Malaysia*. Ed. Joel Kahn and Francis Loh Koh Wah (Melbourne: Monash, Asian Studies Association of Australia, 1992), (133–58), p. 146.
23 Zygmunt Bauman, 'From Pilgrim to Tourist-or a Short History of Identity', in *Questions of Cultural Identity*. Ed. Stuart Hall and Paul Du Gay (London: Sage Publications 1996), pp. 18–36. (27).
24 Ibid.
25 The same phenomenon of youth and consumer culture could be observed in Indonesia. With the difference however, that social unrest seems to be more likely in Indonesia than Malaysia. Indonesia's markedly higher levels of social unrest have been interpreted by some social scientists as in part caused by deprived urban youth living in a market – oriented consumer society. For this point see Chua Beng-Huat, 'Consuming Asians: Ideas and Issues', Editor's Introduction: *Consuming Asians: Material Life of Asia's New Rich* (London: Routledge, Forthcoming), p. 11.
26 I borrow this term from Sami Zabaida, *Islam, The People and the State* (London and New York: Routledge, 1989), p. 117.
27 Pnina Webner, 'Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity', in *Debating Cultural Hybridity Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, (ed.) Tariq Modood and Pnina Webner (Zed Books London and New York 1997), pp. 1–28.
28 Ayse S. Caglar, 'Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture'', in *Debating Cultural Hybridity Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, (pp. 169–86), p. 173.
29 Ibid., p. 5.
30 This is the argument of Friedman. Quoted from Ayse S. Caglar, 'Hyphenated Identities and the Limits of 'Culture', p. 173.
31 Edward Said, *Culture and Imperialism*, p. 15.
32 Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities*, p. 36.
33 Ayse S. Caglar, p. 182.
34 Chua Beng Huat and Ananda Rajah, 'Hybridity, Ethnicity and Food in Singapore', *Working Paper* no. 133, Department of Sociology, National University of Singapore (Singapore: 1996).

35 Ibid., p. 4.
36 Sardar was paradoxically a great admirer of Feyerabend's *Against Method*. He referred to his works at an earlier stage to further enhance the ideology of Islamization of knowledge.
37 Ziauddin Sardar, 'Understanding Postmodernism', *Pemikir, (Membangung Minda Berwawasan)*, Oktober-Disember (1995), (pp. 131–158), p. 153.
38 Ziauddin Sardar, 'Do not adjust your Mind. Post-Modernism, Reality and the Other', *Futures*, Vol. 25. No. 8, October (1993), (877–890), p. 883.
39 Ibid.
40 Ibid., p. 890.
41 Concerning the term 'glocalism' see, Roland Robertson, *Globalization, Social Theory and Global Culture* (London: Sage Publications, 1992).

٤- صور المثقفين في ثقافتين متمايزتين

1 Jean Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels* (Paris: Gallimard, 1972).
2 Edward W. Said, *Representations of the Intellectual*, The 1993 Reith Lectures (London: Vintage, 1994), p. 68.
3 Pierre Bourdieu, *Die Intellektuellen und die Macht*, herausgegeben von Irene Dölling (editor) (Hamburg: VSA Verlag, 1991), p. 17–19.
4 Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (London: Ithaca Press, 1997), p. 135.
5 The Communist party was founded in 1930 by mainly Chinese with links to Indonesia and Vietnam and later its dissolution.
6 As a counter, but parallel image to the manager and 'think tank' in Malaysia one could propose the Communist 'cadre' which saw the light in Communist Vietnam.
7 Edward W. Said, *Representations of the Intellectual*, p. 9.
8 George Konrad and Ivan Szelenyi, *The Intellectuals on the Road to Class Power* (New York: The Harvester Press, 1979), p. 14.
9 Ibid., p. 23.
10 Asma Larif-Beatrix, 'State Formation and Transformation in Malaysia: The Public Meaning of an Academic Debate', in *Civic Education, The Role of Religion*, (eds.) Murugesu Pathamanathan and Robert Hass, (Kuala Lumpur: Friedrich Naumann Foundation, Centre for Policy Sciences, 1994), p. 52.
11 Anouar Abdel-Malek, *Ägypten: Militàrgesellschaft Das Armeeregime, die Linke und der Soziale Wandel unter Nasser* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971).
12 Ibid., p. 247.
13 Ibid., p. 248.
14 Ibid., p. 242.
15 Alain Roussillon, 'Intellectuels en crise dans l'Egypte contemporaine', in *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, sous la direction de Gilles Kepel et Yann Richard (Paris: Seuil, 1990), p. 217.

16 Mohammmad Zaki Kirmani, *Islamic Science*, in *An Early Crescent, The Future of Knowledge and Environment in Islam*, ed. by Ziauddin Sardar (London and New York Mansell, 1989), pp. 140–63, p. 145.
17 Armando Salvatore, p. 199.
18 Ibrahim M. Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (USA: State University of New York Press, 1996), p. 5.
19 Khalid Ziyadeh, *The Scribe of the Sultan* (London: Riad el-Rayyed 1991) (in Arabic).
20 See Taha Husayn, *Weltbürger Zwischen Kairo und Paris* (Berlin: Edition Orient, 1989).
21 Albert Hourani, 1962, pp. 109–40.
22 Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and The West; The Formation Years 1875–1914* (Baltimore and London: John Hopkins Press, 1970), p. 93.
23 For an analysis of the term *muthaqaf* and state in Egyptian culture see Iman Farag, 'Intellectuel/*muthaqaf*: champ semantique, champ conceptuel et champ historique', (Cairo: Dossier du CEDEJ, 1991), (pp. 151–62).
24 Ibid., p. 158.
25 Personal communication with Amin Rais, Yogayakarta, (August, 1997).
26 For a critique of Hassan Hanafi's mythological, ahistorical and invented notion of the *faqih* as a revolutionary figure see Fu'ad Zaqariyya, *Reality and Fiction in Contemporary Islamic Movement* (Cairo: Dar al-Fikr li-l-Dirasat wal-Nashr wa-l-Tawzi', 1986), (in Arabic).
27 Ibrahim Abu-Rabi', pp. 11, 91, 121–2.
28 Ibid., p. 95–6.
29 Ibid., p. 90.
30 While for instance in Indonesia the discourse of Islamization of knowledge has not gained much popularity and is not needed politically. For example the liveliness of ideas of Abdurrahman Wahid, the leader of Nahdatul Ulama and president of the republic and what he incoporates, in terms of a unique fusion of modern ideas with the *baraka* of belonging to a long line of religious scholars is specific to Indonesian Islam. Wahid expresses many ideas, in relation to the separation between the state and religion, that would be maintained by secular intellectuals in the Middle East. Wahid's phenomenon is non-existent in Malaysia, I would even say, also in Egypt.
31 M.L. Lyon, 'The Dakwah Movement in Malaysia', *Assyahid Journal of the Muslim Youth Assembly*, I, no. 1., (1983), pp. 112–30.
32 Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990), pp. 142–3.
33 Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Selangor, Darul Ehsan: Penerbit Fajar Bakti, 1987), p. 5.
34 Hussin Mutalib, 1990, p. 134.
35 Clive Kessler, 'Archaism and Modernity: Contemporary Malay Political culture', in *Fragmented Vision, Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, editors. Joel S. Kahn and Francis Loh Kok Wah (Melbourne: Asian Studies Association of Australia, 1992), (pp. 133–58), p. 139.
36 *Far Eastern Economic Review* (12.12.1996).

37 Dr Feelgood, *Far Eastern Economic Review* (24.10.1996).
38 Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism, an Intellectual Biography of Mahathir Mohamad* (Kuala Lumpur, Singapore, New York, Oxford University Press, 1995).
38 *Far Eastern Economic Review* (24.10.1996).
40 *Asiaweek*, (19.9.1997).
41 Zainuddin Maidin, *The Other Side of Mahathir* (Kuala Lumpur: Utusan Publications and Distributors, 1994), pp. 113.
42 Clive Kessler, p. 149.
43 Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism*, p. 176.
44 Ibid.
45 *Sunday Star* (Malaysia) (10.11.1991) and *The New Sunday Times* (Malaysia) (10,11.1991).
46 Concerning this point see my 'Perceptions of Middle Eastern Islam in Southeast Asia and Islamic Revivalism', *Der Orient*, Maerz (1994), pp. 107–24.
47 Mahathir Muhammad, 'Islamization of Knowledge and the Future of the Ummah', (Herndon: IIIT Islamization of Knowledge series, 1989), no. 6., pp. 19–24.
48 See J. M. Gullick, *Malaysia and its Neighbours* (London: Routledge and Kegan Paul, 1967), p. 18.
49 Although the Egyptian case is utterly more dramatic, because four bloody wars were fought in addition to the unresolved Palestinian question.
50 Concerning the idea that Egypt is at the verge of collapsing because of relative deprivation and politcal discontent, see Casandra 'The Impending Crisis in Egypt', *The Middle East Journal*, no. 49, Vol, 1. (1995), pp. 9–27.
51 Although Northern Malaysia is considered to be among the poorest and least developed regions. Kelantan is the only state in Malaysia where more than limited attempts have been made to apply Islamic law (which has regularly elected PAS to state government).
52 Fahmi Huwaydi advocates the Islamic path. He seems recently to have directed strong attacks against the secular intellectuals and artists in Egypt.
53 Concerning this point, See the recent articles in *al-Muslimun* (1.11.1993), (26.11.1993) and (3.12.1993), which provides a panorama and equally praises the contemporary Malaysian Islamic institutions. The author, a journalist argues for the merits of Islamic revivalism which is coupled with economic stability and welfare.
54 Victor J. Morais, *Anwar Ibrahim: Resolute in Leadership* (Kuala Lumpur: Arenabuku, 1984).
55 Ibid., p. 5.
56 Anwar Ibrahim, *The Asian Renaissance* (Singapore, Kuala Lumpur, Times Books International, 1996), p. 18.
57 Ibid., p. 19.
58 Ibid., p. 28
59 Ibid.
60 Ibid., p.121.
61 Concerning this point, Anwar, then Minister of Culture wrote the preface to Ziauddin Sardar's *An Early Crescent* ... See, Anwar

Ibrahim, 'Overview: From things Change to Change Things', Ziauddin Sardar (ed.), in *An Early Crescent, The Future of Knowledge and Environment in Islam* (London and New York: Mansell, 1990).

62 See entry 'Malaysia', *Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John Esposito (New York: Oxford University Press 1995), p. 38.

63 For example, *Rosa al-Yussef, al-Mussawar, al-Sha'ab, al-Ahali, al-Qahira, Qadaya Fikriyyah* and *al-Wafd, al-Ahram Weekly*, and *al-Ahram Hebdo* and many other popular magazines.

64 For an account of the debate on civil society in Egypt see Mustapha K. Al-Sayyid, 'A Civil Society in Egypt?, '*The Middle East Journal*, Volume 47, no, 2, (Spring, 1993), pp. 226–34.

65 See Karim El-Gowhari, 'Wohltätigkeit als Politik. Die Sozialarbeit von Islamisten', *Der Ueberblick*, 4, (1996), pp. 23–25.

66 Rushdi Sa'id, *Reality and Illusion in Egyptian Reality* (Cairo: Dar al-Hilal, 1996), p. 16, (in Arabic),

67 Ibid., p. 17.

68 Ibid., pp. 25–6.

69 Ibid., p. 28–9.

70 S. Husin Ali's experience of six years' detention without trial, is a lively and fascinating narrative, that depicts the state of human rights in Malaysia. S. Husin Ali was detained in 1974–1980. In November 1974 thousands of farmers rioted against the rise of prices of basic goods which led to the detention of students and intellectuals. At the Kammunting detention Camp, where Ali was detained there was also with him Anwar Ibrahim. See S. Husin Ali, *Two Faces (Detention without Trial)* (Kuala Lumpur: Insan, 1996).

71 See Shahata Siyam, *Violence and the Religious Discourse in Egypt* (Cairo: Sina li-l-Nashr, 1994), p. 8, (in Arabic).

72 See for instance the trial of the *Jihad* group, in which 42 were arrested. *Al-Ahram* (22.5.1995).

73 After attempted assassination of President Mubarak in Ethiopia during June 1995, the government carried out massive arrests of the Islamists and members of the Muslim Brothers.

74 The assassination of the secular writer Farag Foda in 1992 in Cairo by fundamentalists connected with the *jihad* group indicates the escalation of the polarization in which Farag Foda's killing was utilized by the government. This incident instigated harsh repressive measures against the extremists, such as the application of the death sentence and the detention of prisoners for periods of six months before trial which led to protests from the Egyptian Human Rights Association concerning the deplorable conditions in Egyptian prisons. See Alain Roussillon, 'Changer la societe par le jihad; sédition confessionnelle et attentats contre le tourisme: rhétoriques de la violence qualifiée d'islamique en Egypte', in *Dossiers du CEDEJ, le phenomène de la violence politique: perspectives comparatives et paradigme égyptien* (le Caire: CEDEJ, 1994), pp. 295–319.

75 Mustapha Kamil Al-Sayyid ... p. 227.

76 See Alain Roussillon, 'Intellectuels en crise dans l'Egypte contemporaine', p. 217.

77 Nabil 'Abd al-Fattah, *Report on the State of Religious Affairs in Egypt* (Cairo: Marquaz al-Dirasat al-Siyasiyyah wal-Istratijiyyah, 1995), p. 12 (in Arabic).
78 For instance during the population Conference in Cairo in 1994, The *shaykh* of al-Azhar expressed harsh and negative views about the conference which were antagonistic to and conflicted with the opinions of the *mufti* of Egypt. The same views were expressed concerning the 1995 Women's conference in Peking. This reveals that the religious body is not homogeneous in its opinions.
79 Nevertheless, observers pointed to the consent of some al-Azhar *'ulama* to the Islamists underground ideology.
80 Concerning the genealogy of the ambiguity of the intellectuals vis à vis the state and the various positions describing the 'crisis' ranging from Anouar Abdel Malek to the Egyptian sociologist Saad ed din Ibrahim, see Alain Roussillon, 'Intellectuels en crise dans l'Egypte contemporaine', in *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, sous la Direction de Gilles Kepel et Yann Richard (Paris: Seuil, 1990).
81 Mustapha K. Al-Sayyid, p. 232.
82 I am quite aware that many will disagree on the magnitude and the concrete impact of the secular intellectuals in Egypt today.
83 Not forgetting the specificity of the Malaysian ethnic composition, with a large Chinese population. In recent years observers pointed to the rising 'New Malay' business class that was born out of Mahathir's economic policies and which collaborates closely with Chinese capitalists.
84 Although Shamsul A.B. argues that one of the major consequences of the Islamization in Malaysia has been the sharpening of the 'secular' versus the 'religious' spheres in the community as a whole. See Shamsul A.B., 'Religion and Ethnic Politics in Malaysia, The Significance of the Islamic Resurgence Phenomenon', in *Asian Visions of Authority, Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*, eds. Charles F. Keyes, Laurel Kendall, Helen Hardcare (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).
85 At least in the form of the construction of huge, lavish and modern buildings and architectural complexes.

الجزء الثاني : سير حياة وأفكار مهاجرة
٥- إسماعيل راجي الفاروقي

1 See entry *Faruqi, Isma'il Raji Al-*, by John Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 2 (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995).
2 According to Muhammad Shafiq, he was labelled as such by some members of the School of Divinity at Chicago. See *Growth of Islamic Thought in North America, Focus on Isma'il Raji al Faruqi* (Brentwood Maryland: Amana Publications, 1414/1994), p. 9.
3 Sadiq J. al-'Azm, 'Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches', *South Asia Bulletin, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Part I, in Vol. XII, nos. 1 and 2, (1993), pp. 93–121; Part II in Vol. XIV, no. 1 (1994), pp. 73–98,

4 This is according to Ilyas Ba-Yunus and Muhammad Shafiq. John Esposito's entry reveals that al-Faruqi was born in 1921.
5 John Esposito, 'Faruqi, Isma'il Raji Al-'
6 Muhammad Shafiq, *Growth of Islamic Thought in North America, Focus on Isma'il Rajī al Faruqi*, p. 20.
7 Ilyas Ba-Yunus, 'Al-faruqi and Beyond: Future Directions in Islamization of Knowledge', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 5., no. 1, (1988), pp. 13–14.
8 Ibid. pp. 14–15.
9 M. Shafiq, p. 4.
10 M. Shafiq,. p. 9.
11 Isma'il al-Faruqi, 'Islam as Culture and Civilization', in *Islam and Contemporary Society*, (Longman in Association with the Islamic council of Europe, 1982).
12 According to Lois Lamya al-Faruqi, the Muslims in the United States of America number around three million. Lois Lamya al-Faruqi, 'Artistic Accumulation and diffusion among Muslims in the United States', in *Essays in Islamic and Comparative Studies*, Papers presented to the Islamic Studies Group of American Academy of Religion, ed. Isma'il Raji al-Faruqi, (International Institute of Islamic Thought, 1982). According to the *al-Ahram Weekly*, the Muslims in America are today estimated to be five million. Ashraf Khalil, 'Making a Statement', *al-Ahram Weekly*, 22–23 January, 1998.
13 Yvonne Yazbeck Haddad and Adair T. Lummis, *Islamic Values in the United States, A Comparative Study* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1987), p. 3.
14 Ibid.
15 Ibid., p. 5
16 Esposito argues that al-Faruqi's Arabism was intertwined with Islam. He divides al-Faruqi's evolution of thinking into two phases. In the first phase, Arabism was dominant, while Islam dominated the second phase. John Esposito, entry, 'Faruqi, Isma'il Raji al-'.
17 Shafiq., p. 9.
18 Ibid., p. 9.
19 Ibid., p. 10.
20 Ibid., p. 10.
21 Jomo Kawme Sundaram and Ahmed Shabery Cheek, 'The Politics of Malaysia's Islamic resurgence', *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2, April (1988), p. 858.
22 Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1988), p. 104.
23 Ibid., p. 101.
24 Isma'il Raji Al-Faruqi, 'Islamizing The Social Sciences', *Islamika* (Kuala Lumpur: University of Malaya, 1981), p. 5.
25 Al-Faruqi., p. 4.
26 Ibid.
27 See Ziauddin Sardar, 'Islamization of Knowledge A State-of-the-Art Report', Ziauddin Sardar (ed.) *An Early Crescent, The Future of Knowledge and Environment in Islam* (London and New York: Mansell, 1990), pp. 25–7.

28 Al-Faruqi. p. 18

29 Al-Faruqi stressed *da'wah* and linked it with the Islamic state, 'Islam also holds missionary zeal to be a duty incumbent upon every Muslim. This missionary spirit, or *da'wah* (literally 'calling' people to Islam), is not contradictory to the Islamic state. Indeed mission is its ultimate objective', in *Islam* (Maryland: Amana publications, 1984, third edition, 1995), p. 64.

30 Shafiq,. p. 48.

31 Ibid., p. 47.

32 Ibid., p. 48.

33 Ibid., p. 48.

34 In fact the modernity and interactive aspect with Western thought of the Islamist ideology has been previously analyzed by Choueri and Haddad and Zubaida.

35 This immediately reminds one of the charter, *mithaq*, of Gamal Abdel Nasser.

36 Shafiq, p. 56.

37 Ibid., p. 100.

38 I have elsewhere, together with Stauth, discussed the extention to which the Egyptian Muslim Brothers borrowed in their organizational framework and ideology from other contemporary Fascist movements. See Mona Abaza and Georg Stauth, 'Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique', *International Sociology*. Vol. 3 Dec., (1988), No. 4, pp. 343–64.

39 Isma'il R. al-Faruqi and Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan Publishing Company, 1986).

40 *The Cultural Atlas of Islam*, xiii.

41 I am referring here to *Islam*, Isma'il Raji al-Faruqi, (Maryland: Amana Publications, 1995).

42 *The Cultural Atlas of Islam*, pp. 227–9.

43 Native Southeast Asian scholars criticized Southeast Asian orientalists for the celebration of Hindu and Buddhist cultures at the expense of Islam. For that point, see Syed Muhammad al-Naguib al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1969). Al-Attas's critique is certainly more sophisticated than al-Faruqi's Atlas which is a typical example of an inverted argument. The impact of Islam is simplistically boasted of at the expense of the pre-Islamic period.

44 *The Cultural Atlas of Islam*, p. 227.

45 Koentjaraningrat, *Javanese Culture* (Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 1985), pp. 37–42.

46 *The Cultural Atlas of Islam*, p. 227.

47 Ibid.

48 Al-Faruqi, *Islam*, p. 62.

49 Ibid., p. 61.

50 Ibid., p. 65.

٦- سيد نجيب العطاس

1 Bassam Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie* (Frankfurt am Main, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992), pp. 35, 113.
2 Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia* (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1987), pp. 12–13.
3 *Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas*, An Introduction by Associate Prof. Dr. Wan Moh Nor Wan Daud, International Institute of Islamic Thought and Civilization (Kuala Lumpur: ISTAC, no date).
4 Personal communication, S.N. al-Attas (Kuala Lumpur: ISTAC, December 1995).
5 Martin van Bruinessen, 'Studies of Sufism and the Sufi orders in Indonesia', 1998, *Die Welt des Islams*, (1998), (192–219) p. 196.
6 Martin van Bruinessen, p. 193.
7 A. Teeuw, 'In Memoriam G.W.J. Drewes 28 November 1899–7 June 1992', *Bijdragen Tot de Taal-, land-en Volkenkunde*, deel 150, (1994), (pp. 27–49), p. 37.; see also G.W.J. Drewes and L.F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri* (Dordrecht-Holland/Cinnaminson-U.S.A.: Foris Publications, 1986).
8 Ibid., Preface, VIII.
9 Ibid., p. 5.
10 Ibid., p. 37.
11 Amin Sweeney, 'Malay Sufi Poetics and European Norms', *Journal of the American Oriental Society*, Volume 112/ Number 1, January–March, (1992), p. 97.
12 Abdollah Vakily, 'Sufism, Power Politics, and Reform: Al-Raniri's Opposition to Hamzah al-Fansuri's Teachings Reconsidered', *Studia Islamika*, Indonesian Journal For Islamic Studies, Volume 4, Number 1, (1997), p. 120. In fact the second part of Vakily's article highlights differences in the views on al-Raniri between al-Attas and Drewes.
13 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Hujjat Al-Siddiq of Nur al-din Al-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture, 1986) p. 9.
14 Ibid., p. 48.
15 Syed Muhammad al-Naguib Al-Attas, *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1969), p. 25.
16 The International Islamic University includes a faculty of Revealed Knowledge. Al-Attas clearly distanciates himself from the activities of the IIIT.
17 Anne Sofie Roald, *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia* (Lund: Lund Studies in History of Religions 1994), Volume 3, pp. 246.
18 The *sharif* (plur. *ashraf*), *saiyid* (*sadah*) are titles for the Hasani branch of the Prophet's offspring see, Robert Bertram Serjeant, *The Saiyids of Hadramawt* (London: Luzac, 1957).
19 Al-Attas dresses most of the time in Western clothes. In some public lectures he wear Malay *sarongs*.
20 *Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas*, An Introduction by Associate Prof. Dr. Wan Moh Nor Wan Daud, International Institute

of Islamic Thought and Civilization (Kuala Lumpur: ISTAC, no date). p. 3

21 *Naquib al-ashraf* is the head of the descendants of the Prophet. This is probably why al-Attas opted for the name *Naquib*.

22 *Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas*, An Introduction by Associate Prof. Dr. Wan Moh Nor Wan Daud, no date, pp. 1, 2.

23 S.N. Al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), p. 21.

24 Haji Nik Aziz Nik Mat, the Head of *Parti Islam* (Parti Islam SeMalaysia),The PAS in Malaysia, was born in 1931 in Pulau Melaka, Kelantan. In 1952–1962, he studied at Deoband University (India) and Al-Azhar University in Cairo, obtaining his BA and MA degrees. In 1967, he became MP of *Parti Islam* by election in Kelantan. In 1968, he was elected head of the *Ulamak* (*'Ulama*) or religious scholars wing of the *PAS* National Party, *Parti Islam SeMalaysia*. In 1990 he was appointed *Mentri Besar*.

25 Edited by Shirle Gordon (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963).

26 (Kuala Lumpur: Department of Publications University of Malaya, 1988).

27 (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970).

28 (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1986).

29 See Syed Muhammad al-Naguib Al-Attas, *Preliminary Statement on A General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 1969).

30 University of Malaya Press, 1970.

31 Al-Attas, *Some Aspects of Sufism*, p. 25.

32 See the chapter on 'Some Prominent Mystics', in Syed Naguib al-Attas, *Some Aspects of Sufism As Understood and Practised Among the Malays* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute, 1963).

33 *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), pp. 21, 22.

34 *The Mysticism*, p. 25.

35 Ibid., p. 180.

36 Ibid., p. 181.

37 Ibid., p. 147–8.

38 Ibid., p. 5.

39 It is common in Malaysia that state officials undertake courses for their formation.

40 We are told that in Islamic theories of rule in Southeast Asia the ruler is himself *khalifah* (caliph) or *insan al-kamil*. See entry 'Islam in Southeast Asia and the Pacific', *Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John Esposito (New York: Oxford University Press, 1995), p. 287.

41 See S.N. al-Attas, *Islam and Secularism*, pp. 149, 150, 151, 152.

42 See for instance, Ibn 'Arabi, *La production des cercles*, traduit et presenté pár Paul et Maurice Gloton (Paris: Edition de L'Eclat, 1996).

43 Al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa, 1969), p. 5.

44 Ibid., p. 21.

45 Ibid., p. 28.

46 Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur Al-Din Al-Raniri* (Kuala Lumpur, Ministry of Culture: 1986), p. 48.
47 Preliminary Statement, p. 29.
48 *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), p. 11.
49 A phenomenon which applies to all the Muslim World.
50 Al-Attas, *Islam and Secularism ...* 1985, p. 38. There are however, Middle Eastern scholars who argue that the idea that Islam did not bring secularization is an Orientalist creation of the despotic East. For a critique of such a position see the entire issue of the *Review of the Middle East*, no. 4, (1988).
51 Al-Attas, 1989, p. 10.
52 Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism and the Philosophy of Future*, London, New York, Mansell, 1985, Boekbesprekingen – *Bibliotheca Orientalis*, XLIII N. 1/2, (Januari-Maart, 1986), pp. 226–228. Reviewed by C.A.O. van Niewenhuijze.
53 S.N. al-Attas, *Faces of Islam, Conversation of Contemporary Issues* (Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1989), p. 10.
54 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam Secularsim and The Philosophy of The Future* (London, New York: Mansell Publishing Limited, 1985), p. 1.
55 Ibid., p. 16.
56 Concerning the way al-Attas views the West as deprived of spirituality, he writes the following:

> '... To say that there is no spiritual significance to anything, to deprive from the world of nature all spiritual meaning so that the nature is left natural as a thing, mere thing and ultimately of course, this also implies that in the entire universe that there is no God, there is nothing spiritual about it there is nothing spiritual behind it'.

Faces of Islam: Conversation of Contemporary Issues, (Kuala Lumpur: Berita Publishing 1989), p. 8.
57 For this point, see Laroui's comparison of Ibn Khaldun with Machiavelli in *Islam et Modernite* (Paris: edition la decouverte, 1987).
58 See Abaza and Stauth 1988; see also my article 'The Discourse over Islamic Fundamentalism Between the Middle East and Southeast Asia', *Sojourn*, Institute of Southeast Asian Studies, (1991), September.
59 S.N. al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* (London, New York: Mansell Publishing Limited, 1985), p. 43.
60 Al-Attas, 1985, p. 129.
61 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981), p. 2.
62 Wilfred Cantwell Smith, 'Islamic Studies and the History of Religions', in *Essays in Islamic and Comparative Studies*, Papers presented to the Islamic Studies group of American Academy of Religion. ed. Isma'il Raji al-Faruqi (International Institute of Islamic Thought, 1982), p. 1.
63 S.N. al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), p. 11.
64 Al-Attas expressed several times during personal communications his aversion towards social sciences.

65 Hairudin Harun and Moh. Hazim Shah Murad, 'Islamic Science: A Theoretical Reassessment', Paper presented at *The International Conference on Islamic Civilization*, (Kuala Lumpur: 1990), June. pp. 24–9.
66 Ibid.
67 S. N. al-Attas 1985, p. 219.
68 S. N. al-Attas, *The Intuition of Existence, A Fundamental Basis of Islamic Metaphysics* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1990), p. 1.
69 Concerning this point, see Georg Stauth, 'Critical Theory and Pre-Fascist Social Thought', *History of Modern Ideas*, (1994), pp. 711–27.
70 Henry Corbin, 'Post-Scriptum biographique à un entretien philosophique', in *Henry Corbin*, editeur Christian Jambet (Paris: L'Herne, 1981), pp. 48–9.
71 Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990), p. 12.
72 Ibid., p. 12.
73 Martin van Bruinessen, 'Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question', *Studia Islamika, Vol. 2, no.3, (1995), (pp. 115–40), p. 121.*
74 Denys Lombard, 'De la vertu des aires culturelles et de celle des aires culturelles asiatiques en particulier', Lecture delivered as the first annual lecture of the *International institute for Asian Studies* at Amsterdam on 27 May, (1994).
75 I still agree, in general, with Edward Said's cry against the management of science and the strategies of research in the Western world.

٧- هنري كوربن : المركز الغائب

1 H. Nasr, 'Henry Corbin: The Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light', in *Traditional Islam in The Modern World* (Kuala Lumpur: Foundation for Traditional Studies, 1987), pp. 273–91.
2 See Adnan Aslan's thesis *Ultimate Reality and its Manifestations in the Writings of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*,. Thesis Submitted in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Department of Religious Studies (UK: University of Lancaster, September, 1995). See in particular, pp. 20–42.
3 Ibid., p. 20.
4 Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Publications, 1991), p. 69. Hoodbhoy lumps Nasr in one chapter together with Maurice Bucaille and Ziauddin Sardar.
5 See Yann Richard, *L'islam chi'ite* (Paris: Fayard, 1991), p. 91.
6 *The Essential Writings of Fritjhof Schuon*, edited by Seyyed Hossein Nasr (New York: Amith House, Amity, 1986).
7 Mark Sedgwick, 'How Traditional are the Traditionalists? The Case of the Guenonian Sūfis', Forthcoming in Mikael Rothstein and Reender Kranenborg (eds.), *Proceedings of the 11th International Congress of CESNUR* (Arhus: Arhus University Press, 1999).
8 Ibid,. p. 10.
9 Ibid,. p. 11.
10 Seyyed Hossein Nasr, 'The Spread of The Illuminationist School of Suhrawardi', *The Islamic Quarterly*, Volume XIV, Number 3, July – September. (1970).

11 Yann Richard, p. 92.
12 Adnan Aslan, p. 25.
13 Hamid Dabashi, *Theology of Discontent, The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran* (New York and London: New York University Press, 1993), p. 316.
14 Nasr discusses Guenon's life and ideas in detail. See Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981), pp. 100–05.
15 Mark Sedgwick, p. 4.
16 Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (Kuala Lumpur: Foundation For Traditional Studies, 1987), p. 209.
17 Leif Stenberg, *The Islamization of Science,* 1996, p. 29
18 Adnan Aslan's thesis reveals that Nasr has an audience in Turkey.
19 Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981), p. 2.
20 *Traditional Islam*, p. 219.
21 Ibid., p. 224
22 Ibid., p. 18
23 Ibid., p. 17..
24 Adnan Aslan, p. 24.
25 Besides, he was attacked by the Malaysian sociologist S. Hussein Alatas for his ambiguous position in backing the former Shah of Iran and for some of usage of Islamic history, in particular the notion of prophecy for political ends.
26 Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al-Biruni, and Ibn-Sina* (Thames and Hudson, revised edition, 1978), p. 1.
27 Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1988), p. 174.
28 Adnan Aslan, p. 21.
29 Mark Sedgwick, p. 12.
30 Ibid., p. 22.
31 I remain with the word imaginal; Corbin in fact, distinguishes it from the French word imaginaire.
32 Nancy Pearson translates it as *mundus archetypus*. Henry Corbin *Spiritual Body and Celestial Earth From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, translated by Nancy Pearson, (London: I.B. Tauris, 1976).
33 *Henry Corbin*, editeur Christian Jambet (Paris: L'Herne, 1981), p. 49.
34 Henry Corbin, 'Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal', *Cahiers Internationaux du Symbolisme,* Bruxelles, Vol. 6., (1964), pp. 3–26.
35 Ibid., p. 10.
36 Ibid., p. 13.
37 Roger Caillois and G.E. Von Grunebaum, *Le rêve et les societés humaines* (Paris: Gallimard, 1967).
38 Fazlur Rahman, on the other hand, looks at the term of "*alam al-mithal*", the World of Images'. He analyzes the notion of imagination among Muslim philosophers like Avicenna and al-Suhrawardi. For this latter philosopher, the pure individual souls have the power to create new objects in the *'alam al-mithal* and to equally project images in the physical reality. Fazlur Rahman ... *Le rêve et les societés humaines*, p. 410.

39 Ibid., p. 402.
40 Ibid., p. 403.
41 Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Tome IV (Paris: Gallimard, 1972), p. 93.
42 Guy Lardreau, 'L'histoire comme nuit de Walpurgis', in *Henry Corbin* (Paris: L'Herne, 1981), footnote 1, p. 118.
43 Jean-Louis Veillard-Baron, 'Imago Magia', in *Henry Corbin*, p. 88.
44 *Henry Corbin*, p. 25.
45 *Henry Corbin*, p. 42.
46 See *Henry Corbin*, 'Le temps d'Eranos', pp. 256–60.
47 In: *Henry Corbin*, p. 49.
48 *Henry Corbin*, p. 25.
49 Alparslan Acikgenc, *Being and Existence in Sadra and Heidegger, A Comparative Ontology* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993).
50 See Chapter II, 'Molla Sadra Shirazi (1050/1640)', in *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Tome IV (Paris: Gallimard, 1972).
51 Ibid., p. 9.
52 Ibid., p.12.
53 See the contribution of Sayyed Jalaloddin Ashtiyani, who was in 1978 a professor at the Faculty of Theology at the University of Mashhad, as a homage to Henry Corbin's unique work. Sayyed Jalaloddin Ashtiyani, 'Au nom de dieu le tres haut', in *Henry Corbin*, ed. Christian Jambet (Paris: Editions de l'Herne, 1981), pp. 107–9.
54 Nasser Assar, 'Une Lampe brulant avec l'huile d'un olivier', in *Henry Corbin*, pp. 80–3.
55 Christian Jambet, 'Avant-Propos', in *Henry Corbin*, p. 12.
56 S. H. Nasr, 'Henry Corbin: The Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light', in *Traditional Islam in the Modern World* (London: Routledge and Kegan Paul, 1987), pp. 266, 276.
57 *Henry Corbin*, p. 24.
58 It appeared in *Mesures*, as 'Hoelderlin et l'essence de la poésie', 3, 15 July, (1937), p. 120–43.
59 S. H. Nasr, 'Henry Corbin: The Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light', in *Traditional Islam in the Modern World*, p. 266.
60 Ibid.
61 *Henry Corbin*, p. 24.
62 According to Osman Bakar, al-Faruqi's first visit to Malaysia took place in 1975. He returned in 1981 in Malaysia to participate in a conference on Avicenna. Interview with Osman Bakar. Department of Science, University of Malaya, 15 October 1991.
63 Osman Bakar, *Tawhid and Science, Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur, Penang: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991), p. 4.
64 Ibid., p. 11.
65 Ibid., p. 5.
66 Judith Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1984), p. 95

67 Henry Corbin, *Le Paradoxe du Monotheisme* (Paris: Editions de l'Herne, 1981), pp. 20, 21, 26.
68 Seyyed Hossein Nasr, 'On Teaching of Philosophy in the Muslim World', *Islamika* II, 1985.
69 Fazlur Rahman, *Islam* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1966), p. 225.
70 Ibid., p. 224.
71 Ibid., p. 226.
72 Seyyed Hossein Nasr, 'Reflections on Islam and Modern Thought', *Islamika*, II, (1982), p. 1.
73 Ibid., p. 3.
74 Ibid., p. 8.
75 Roberts Avens, 'Corbin's interpretation of Imamology and Sufism', *Hamdard Islamicus*, Vol. XI., No. 2., Summer 1988, pp. 67.
76 Ibid., p. 68.
77 Jean Paul Charnay, 'Le sufi et le faqih', in *Henry Corbin*, p. 275.
78 Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques*, Tome IV (Paris: Gallimard, 1972), p. 98.
79 Henry Corbin, 'Mundus imaginalis ou L'imaginaire et l'imaginal', *Cahiers Internationaux du Symbolisme*, Bruxelles, Vol. 6, (1964), (pp. 3–26), p. 14.
80 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *The Structure of The Arab Mind*, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyyah, first edition 1984, third edition 1988), (in Arabic), p. 197.
81 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *We and The Turath*, (Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi [The Arabic Institute of Culture], the fifth edition. 1986), (in Arabic), p. 111.
82 Hasan Hanafi also highlighted the significance of a modern reading of Averroes (1982).
83 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *We and The Turath*, p. 52.
84 Ibid., p. 165.
85 Ibid., p.52.
86 Bakar likewise wrote an article on Avicenna's Oriental philosophy. Bakar, parallel to Nasr, seems to stress the importance of the 'illuminative' philosophy of Avicenna, a point which indeed al-Jabiri attempts to deconstruct. Osman Bakar, 'Ibn Sina's Methodological Approach Towards The Study of Nature in His "Oriental Philosophy", *Hamdard Islamicus*, Vol. VII, no. 2, (1984) pp. 33–49.
87 Muhammad 'Abid al-Jabiri, *We and The Turath*, p. 165.
88 *Henry Corbin*, p. 17.

٨- سيد حسين العطاس والبحث الاجتماعي العلمي في جنوب شرق آسيا

1 Denys Lombard, *Le Carrefour Javanais*, Vol. II, p. 298.
2 *The Straits Times*, Singapore daily, (10 March 1990).
3 A different interpretation to this incident could be a question of personality clash since Alatas seems to have created many enemies already before appointing academicians on merit bases.
4 Alatas founded the Department of Malay Studies in 1968.
5 See Yogesh Atal, 'Indigenization: The Case of Indian Sociology', Paper presented at *The International Workshop on Alternative Discourses in the*

Social Sciences and Humanities: Beyond Orientalism and Occidentalism, Singapore, (30 May–1 June 1998).

6 'Social Aspects of Endogenous Intellectual Creativity: The Problem of Obstacles – Guidelines for Research', in *Intellectual Creativity in Endogenous Culture*, (ed.) Anouar Abdel-Malek (Tokyo: The United Nations University, 1981), (pp. 462–70), p. 462.

7 See Syed Hussein Alatas, 'India and the Intellectual Awakening of Asia', in *India and Southeast Asia*, (ed.) B. Sarkar (New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1968). Alatas's interest extended to 19th century Russian intellectuals.

8 See Syed Hussein Alatas, 'Social Aspects of Endogenous Intellectual Creativity: The Problem of Obstacles – Guidelines for Research', in *Intellectual Creativity in Endogenous Culture*, (ed.) Anouar Abdel-Malek, Co-edited by Amar Nath Pandeya (Tokyo: The United Nations University, 1981).

9 Anouar Abdel-Malek, 'l'islam dans la pensée nationale progressiste', *Revue Tiers Monde*, t, XXIII, no. 92, Octobre–Decembre, (1982), pp. 845–9.

10 Anouar Abdel Malek's stand, his exaggeration of Eastern spirituality, 'Eastern specificity' and magical spirituality was criticized by S.J. al-Azm in his celebrated article on Orientalism in reverse.

11 This is according to Nazih Ayubi, *Political Islam, Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991), p. 237.

12 Anouar Abdel-Malek, 'l'Islam Dans La Pensée Nationale Progressiste', *Revue Tiers Monde*, t, XXIII, no. 92, Octobre–Decembre, (1982), p. 849.

13 S. Hussein Alatas, 'Social Aspects of Endogenous Intellectual Creativity: The Problem of Obstacles-Guidelines For Research', in *Intellectual Creativity in Endogenous Culture*, Edited by Anouar Abdel-Malek, Co-edited by Amar Nath Pandeya (Tokyo: The United Nations University, 1981).

14 Ibid., 3.

15 Ibid., p. 26.

16 Ibid., p. 5.

17 Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native* (London: Frank Cass, 1977), p. 7.

18 'The Weber Thesis and South East Asia', in: *Modernization and Social Change* (Sydney: Angus and Robertson, 1972), p. 13. First appeared in *Extrait des Archives de Sociologie des Religions*, no. 15., (1963).

19 Ibid., p. 17. Concerning the contextualization of Alatas' work on the Weber thesis in Asia see Andreas Buss 'Max Weber's Heritage and Modern Southeast Asian Thinking on Development', *Religion, Values and Development in Southeast Asia*, (eds.) Bruce Matthews and Judith Nagata (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), pp. 4–22.

20 Syed Hussein Alatas, 'The Weber Thesis and South East Asia'.

21 Ibid., p. 13.

22 Ibid., p. 20.

23 *Intellectuals in Developing Societies* (London: Frank Cass, 1977).

24 Syed Hussein Alatas, *Thomas Stanford Raffles Schemer or Reformer 1781–1826* (Syndey: Angus and Robertson, 1971) p. 42.

25 Syed Hussein Alatas, 'Islam e Socialismo', *Ulisse*, Vol. XIV, Fasc. LXXXIII- Giugno 1977, p. 103–113. In this article Alatas refers to the works of Maxime Rodinson, Sayyed Qutb and 'Mustafa al-Seba'i's *Socialism of Islam*.
26 *The Problem of Corruption* (Singapore: Times Books International, 1986).
27 Syed Hussein Alatas, 'The Grading of Occupational Prestige Amongst the Malays in Malaysia', *JMBRAS*, Vol.41, Part I, No. 213, (1968), (pp. 146–56), p. 154.
28 Syed Hussein Alatas, *Modernization and Social Change* (Sydney: Angus and Robertson, 1972), p. 111.
29 Ibid., pp. 45–48.
30 Modernization and National Consciousness in Singapore in *Modernization and Social Change, ...* 1972, pp. 65–119.
31 Anouar Abdel-Malek, 'L'orientalisme en Crise', *Diogènes*, 44, (1963), pp. 109–42. Nevertheless, Alatas published at a much later time than Abdel-Malek's 'Some Problems of Asian Studies', in *Modernization and Social Change*.
32 See Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (London: Chatto and Windus 1993), pp. 296–307.
33 like Ranajit Guha's work *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (1963), who is a Bengali political economist.
34 Said., p. 296.
35 See *The Myth of the Lazy Native*, Chapter 10, 'Mental Revolution and Indolence of the Malays'.
36 Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism, an Intellectual Biography of Mahathir Mohamad* (Oxford University Press, 1995), p. 11.
37 Khoo Boo Teik also discusses the significance of Alatas's writings in the Malaysian context. See *Paradoxes of Mahathirism ....*
38 *The Myth of the Lazy Native*, p. 150.
39 'Modernization and National Consciousness in Singapore', in *Modernization and Social Change* (Sydney: Angus and Robertson, 1972), p. 182.
40 Personal communication Professor Alatas December 1995.
41 Personal communication with Prof. S.H. Alatas during the conference on 'Globality, Modernity, Non-Western Civilizations', ZIF, Bielefeld, (May 1993).
42 Syed Hussein Alatas, 'The Captive Mind and Creative Development', in *Asian Values and Modernization*, ed. Seah Chee-Meow (Singapore: Singapore University Press, 1977), p. 77.
43 'Cultural Impedients to Scientific thinking', in *Culture and Industrialization an Asian Dilemma*. (eds.) Rolf E Vente and Peter. S.J. Chen. Verbund Stiftung Deutsches Übersee Institut (Foundation German Overseas Institute) (Singapore: McGraw Hill International Book company, 1980), p. 17.
44 *Progressive Islam* appeared while Alatas was completing his Ph.D. in Holland. In 1957, Alatas went to Bandung. He returned to Malaysia to work in Dewan Bahasa in 1958. In 1961, he returned to Amsterdam to complete his dissertation, and in 1963 he joined the University of Malaya. In Indonesia, Alatas met Natsir who was very keen to help him.

Alatas completed his thesis in 1963; it was titled 'Reflections on the Theories of Religion', Drukkerij Pasmans, 1963. The thesis was written from the perspective of an 'Asian Muslim who is a student of Western science' (p. 10); it attempts to analyse the theories of religion of the following thinkers: Tylor, Frazer, Marret, James, Durkheim, Freud, Jung, Soderblom, Otto, Malinowski, and Radcliffe-Brown. Among Alatas's supervisors were Prof. G.F. Pijper, and Prof. W.F. Wertheim.

45 G.E. Von Grunebaum, 'Rueckblick auf Drei internationale islamische Tagungen', *Der Islam*, 34, (1959), pp. 134–49.

46 Syed Hussein Alatas 'Islam e Socialismo', *Ulisse*, Vol. XIV Fasc. LXXXIII-Giugno (1977), p. 105.

47 Mohammad Natsir (1908–1993) was a Muslim intellectual during the Sukarno period. In 1940, he became the head of the Bandung branch of Partai Islam Indonesia (PII – the Indonesian Islamic Party). Natsir is perhaps best known for his affiliation with the Indonesian Masjumi party. He was also Prime Minister of Indonesia for a short period of seven months in 1950–1951. In contrast to Sukarno, M. Natsir advocated the unity of religion and the state. Nevertheless, he differed from the Pakistani, Mawdudi, in that he did not propose a fixed model of an Islamic state. He strongly distanced himself from communism. While maintaining friendship with some communists, he faced strong antagonism from the Indonesian communist party. Natsir criticized the activities of the Christian missionaries in Indonesia. For further details about his life and thought, see Yusril Ihza 'Combining Activism and Intellectualism: The Biography of Mohammad Natsir (1908–1993)', *Studia Islamika*, Vol. 2, no. 1, (1995), pp. 111–47. It is interesting to note the financing of *Progressive Islam* by Natsir in the early fifties coincides with Natsir's growing interest in Islamic internationalism and in supporting Muslims in different parts of the world. We are told that he travelled to the Middle East, Pakistan, Turkey and Burma in 1952.

48 There is a tendency to draw analogies and resemblances between the Indonesian Masjumi party and the Egyptian Muslim Brothers organization. For example the Indonesian intellectual and leader of the Mohammadiyyah organization, Amin Rais wrote a doctoral dissertation on the comparison between these two movements.

49 Kamil Ayad, *Die Geschichtsl und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*, Diss. (Berlin 1930); Franz Rosenthal, *Ibn Khalduns Gedanken ueber den Staat* (Muenchen und Berlin: 1932), and H.A.R. Gibb, 'The Islamic Background of Ibn Khaldoun's Political Theory', *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VII, (1933), pp. 23–31.

50 Alatas was born in Bogor, Java, Indonesia. He spent most of his childhood and went to school in Johor, Malaysia.

51 It is important to note here that Taha Husayn wrote his doctoral thesis on Ibn Khaldun. See Taha Husayn, *Etudes analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun*, Doctoral Thesis, (Paris: 1917).

52 The article on the Bolshevik Revolution by Rozemond describes the social circumstances and descriptions of landscapes that prepared the revolution.

53 See Mohd. Roem, *Religion and Politics*, Vol. 1, no. 12, (July 1955, Dhul Qa'dah).

54 See Vol. I, no. 1, (Dhui Hidjah 1373, August 1954 AD).

55 Vol. I, no. 3, (Safar 1374 A.H., October 1954 AD).

56 Osman Amin (1905–1978) was a distinguished philosopher teaching at Cairo University. He held the position of Dean at the Faculty of Literature, Cairo University. Osman Amin studied in France. He contributed significantly in the Academy of Arabic language. Amin wrote extensively on Muhammed 'Abduh (see Muhammad 'Abduh, *Essai sur ses idees philosophiques et religieuses*, Ministère de l'instruction Publique, le Caire [Imprimerie Misr], 1944), Islamic philosophy, the philosophy of Arabic language, Heidegger and Jaspers, and edited works of Averroes and al-Farabi. For a general bibliography of Amin's works see, 'In Memoriam Osmane Amine', MIDEO, *Mélanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 14, (1980), pp. 398–404.

57 Albert H. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (London: Oxford University Press, 1962).

58 Jamal M. Ahmed, *The Intellectual Origins of Egyptian Nationalism* (Oxford University Press, 1960).

59 Editorial; The Islamic State, Vol. I, No. 3 (Safar 1374 A.H. October 1954 A.D.).

60 Ibid.

61 Hussein Alatas, *The Democracy of Islam: A Concise Exposition with Comparative Reference to Western Political Thought* (The Hague and Bandung: W. Van Hoeve, Eastern Universities Press, 1956).

62 See Syed Hussein Alatas, 'Über Vermittlung und Vermittler, Erfolg und Misserfolg Wissenschaftlicher Modernisierung eine asiatische Perspektive', *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs. in: Soziale Welt*, editor Joachim Matthes, Sonderband 8, 1992, pp. 198–219.

63 Syed Hussein Alatas, 'Social Sciences', in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Editor in Chief John L. Esposito (New York, Oxford: Oxford University Press, 1995), Vol. 4, pp. 89.

64 Ibid. Although in *Progressive Islam*, Alatas's 'Islamic State' implied the union between religion and state. This shift in political orientation is nevertheless interesting to note.

65 For this point see Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Selangor, Darul Ehsan: Penerbit Fajar Bakti, 1987), pp. 73–4.

الجزء الثالث : مسارات

٩- جدل أسلمة المعرفة في مصر

1 It is beyond this study to analyse, in detail, the Egyptian sociological field and the relationship of Arab versus Islamic sociology. For a comprehensive overview of the Egyptian sociological field, see Alain Roussillon, 'Sociologies égyptienne, arabe, islamique l'approfondissement du paradigme réformiste', *Peuples méditerraneens*, no. 54–5, (Janvier–Juin 1991), pp. 111–50. Nevertheless, Roussillon argues that in Egypt the two discourses (Arab versus Islamic) are structurally homologous. In fact, he refuses to see any inconsistency between the two stands.

2 'Awad Muhammad 'Awad, 'On the Nature of the Hisba', (Cairo: IIIT, 1990), (in Arabic).

3 I borrow this term from Nazih Ayubi, quoted from Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity* (London: Ithaca Press, 1997), p. 231.
4 I am referring to Leonard Binder's *Islamic Liberalism* who discussed at length the ideas of Tareq al-Bishri and Muhammad 'Immara.
5 Nasr Muhammad 'Arif, *On The Sources of Political Islamic Heritage* (Cairo: IIIT, 1994), (in Arabic). The book consists of an extensive compilation of Islamic manuscripts dealing with politics in Islam. Through undertaking such an endeavor 'Arif aims to discredit the writings of 'Ali 'Abd al-Raziq, Khalid Muhammad Khalid and other early liberal intellectuals claiming that they did not investigate properly the 'turath'. His undertaking is in order to 'authenticate' Muslim political thought.
6 See Sayyid Yasin, 'The Strategic Discourse and the Political Movement', in *Globalization, Fundamentalism and Post-Modernity* (Cairo: al-Maktaba al-Akadimiyyah, 1996), pp. 256–65, (in Arabic).
7 In political science the works of 'Abd al-Fatah Isma'il from Cairo University are of significant importance. 'Abd al-Fattah Isma'il sees that concepts such as civil society and democracy are alien to Islamic culture. Isma'il uses the term of the *umma* to found rights according to *shari'a* and conclude that the *'ulama* are the institutional power of the *umma*. Saif addin 'Abd al-Fattah Isma'il, *Political Renovation and Contemporary Reality in the Arab World* (Cairo: Maktabat al-Nahda al-Misriyyah, 1989), p. 297 (in Arabic).
8 *Towards a Contemporary Islamic Philosophy* (Cairo: IIIT, 1994), (in Arabic)
9 See the chapter on cultural invasion.
10 Muhammad 'Atif al-'Iraqi was born in 1935. He became professor of Islamic philosophy at Cairo University and taught at various other Arab universities. He is a student of Ahmad Fu'ad al-Ahwani, Georges Anawati and Zaki Nagib Mahmud. We are told that he developed the secularist notion of the 'revolution of reason' that stems from an inner revolution of the heritage. Al-'Iraqi published extensively about Islamic philosophy, in particular about Averroes. See Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansaetze zu einer Neubegruendung des Rationalismus im Islam* (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994), pp. 300–1.
11 *Towards a Contemporary Islamic Philosophy*, p. 549.
12 In 1997, there were seven Egyptian Academics sent from Cairo to teach at the IIU of Kuala Lumpur. Personal communication with Mohga Mashur, IIIT, Cairo, March 1996.
13 See for instance, Abubaker A. Bagader 'Islamization of Social Sciences', in *Islam and Sociological Perspectives* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement in Malaysia 1983), p. 23.
14 Mohammad 'Abid al-Jabiri, *We and The Heritage* (Casablanca: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, fifth Edition, 1986), p. 318. (in Arabic). A. Laroui has demonstrated the limits of applying Ibn Khaldun's thought in contemporary times. For a critique of Laroui's position and the attempt for a modern reconceptualization of Ibn Khaldun in the Tunisian context see Asma larif-Beatrix, 'Edification etatique et environnement culturel en Tunisie', *Arabica*, Vol. XXXIII, (1986), p. 300–6.

15 Al-Jabiri, attempts to contextualize Ibn Khaldun's work within the political-sociological and episthemological mould of his century. Al-Jabiri also reveals the hindrances and weaknesses of Ibn Khaldun' s methodolgy. Muhammad 'Abid al-Jabiri, The Formation of The Arab Mind, (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyyah, 1988, first Edition 1984, third Edition) (in Arabic).
16 Alain Roussillon, 'Durkheimisme et reformisme: fondation identitaire de la sociologie en Egypte', Unpublished paper, (Cairo: CEDEJ, no date).
17 Important is to note here what Alain Roussillon calls 'le detour khaldounien'. He argues that Ibn Khaldun becomes a medium of exchange between the French and Egyptian intellectuals. Roussillon sees that as a sort of an 'inaugural act' many Egyptian sociologists like 'Abd al-'Aziz 'Izzat, and in our case here dedicated their writings to Ibn Khaldun. See Roussillon, p. 5.
18 See for example *Some Aspects of the Social Implications of Technological Change* (Cairo: Ain Shams University Press, 1976), *Industrial Sociology*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, no date), (in Arabic), *A Sociological Survey of the Bab al-Sha'riyyah Quarter* (Cairo: Ain Shams University, 1961) (in Arabic).
19 For a comprehensive overview of the impact of Ibn Khaldoun on contemporary scholarship see, Aziz al-Azmeh *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism* (London: Third World Centre for Research and Publishing, 1981).
20 See Alain Roussillon, 'La representation de l'identite par les discours fondateurs de la sociologie turque et egyptienne: Ziya Gokalp et 'Ali 'Abd al-Wahid Wafi', Modernisation et mobilisation sociale II Egypte-Turqiue, (Cairo: *Dossier du CEDEJ*, 1992), p. 56.
21 Mohammed Abdullah Enan, *Ibn Khaldun, his Life and Work* (Lahore, Shaikh Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar, third print, 1946).
22 Hasan al-Sa'ati, 'Interview with Hasan El-Sa'ati, the Faisal Award Recipient in Islamic Studies', *al-Sharq al-Awsat* (15/4/1993), (in Arabic).
23 Hasan El-Sa'ati, *Studies on the Islamization of the Family, Crime and Society* (Cairo: Maktabat Sa'id Ra'fat, Jami'at 'Ain Shams, 1992), pp. 59–68 (in Arabic).
24 El-Sa'ati, p. 63.
25 Ibid., p. 66.
26 For the Southeast Asian context Chua Beng Huat debunked the ideological premises behind the curse of Westernization and consumer culture which entailed strong generational differing worldviews and a bias towards youth. See Chua, Beng Huat 'Consuming Asians: Ideas and Issues', Editor's Introduction: Consumption in Asia: life style and Identities (London: Routledge, 2000).
27 See Georg Stauth, 'Revolution in Spiritless Times: An Essay on the Enquiries of Michel Foucault and the Iranian Revolution', *International Sociology* (1991) September.
28 'Aziz al-'Azmah, *Secularism from a Different Perspective* (Beirut: Markaz al-Dirasat li-l Wahda al-'Arabiyyah, 1992), p. 236 (in Arabic).
29 Albert Hourani, pp. 328–9.

30 Taha Husayn, *The Future of Culture in Egypt* (Cairo: Dar al-Ma'aref, first appeared 1938, 1993) (in Arabic).
31 Ibid., p. 53.
32 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World – A Derivative Discourse* (London: Zed Books Ltd. For the United Nations University, 1986), p. 66.
33 Shahnaz Rouse applies Chatterjee's discourse into women's issues, where the 'spiritual' become a higher degree of resistance. Women would thus be located in the sphere of the inner and spiritual. Rouse points to the fact that Chatterjee's material/spiritual dichotomy stretch to the materialist outer, contaminated public world versus the spiritual authentic, pure home. See Shahnaz Rouse, 'Gender, Nationalism(s) and Cultural Identity', in *Embodied Violence, Communalising Women's Sexuality in South Asia*, eds. *Kumari Jayawardena and Malathi de Alwis* (New Delhi: Kali for Women, 1996).
34 Abdel Wahhab Al-Messiri, 'The Secularization of Social Sciences: Perspectives from the Islamization of Knowledge', *Proceedings Twenty First Annual Conference, The Association of Muslim Social Scientists*, East Lancing Michigan October 30–November 1, 1992, Edited by Mona Abul-Fadl, Jointly published by the International Institute of Islamic Thought and the Association of Muslim Social Scientists (Herndon, Virginia: IIIT, 1414 AH/1993), p. 8.
35 See my 'Reflections ...'
36 Whether this is because Americans are biased against Arabs, or because publishers anyway refuse large numbers of manuscripts and in particular Ph.D.'s regardless of 'the bias', is a point ignored by el-Messiri.
37 Ibid., p. 9.
38 Abd al-Wahhab al-Missiri, 'The fiqh of Bias', in *The Problematic of Bias* (Published by the IIIT in Cairo with the Syndicate of Engineers, 1995), (in Arabic) p. 9.
39 Ibid., p. 10.
40 Ibid., p. 14.
41 Ibid., p. 45.
42 Ibid., p. 22.
43 Ibid., p. 24.
44 Ibid., p. 25.
45 Ibid., p. 41.
46 Ibid., p. 34.
47 Ibid., p. 55.
48 Nasr Muhammad 'Arif, *Contemporary Theories of Political Development* (Cairo: IIIT, 1992), p. 86, (in Arabic).
49 Some observers like John Entelis defined this tension in North Africa as a crisis of authoritarianism. He points to the fact that the recent decade was characterized by the growing curtail of democracy and liberalization. See John Entelis, 'Introduction' in '*Islam, Democracy and the State in North Africa*', edited by John Entelis, (Indiana University Press, 1997).
50 Concerning this point see Hassan Hanafi, 'The Arabs and the French Revolution', in *Dialogue between the Mashreq and Maghreb*, (Cairo: Maktabat Madbuli, 1990), p. 92–3 (in Arabic).

51 M. 'Immara, 'Rifa'a al-Tahtawi, Pioneer of Modern Enlightenment', (Cairo: Dar al-Mustaqbal al-'Arabi, 1984) (in Arabic).
52 Sadiq J. al-'Azm, 'Enlightenment, Secularism and Salafism', in *Dialogue without Boundaries*, ('Amman: al-Mu'assassa al-'Arabiyya li-l-Dirasat wal-Nashr, 1998).
53 For a summary of this debate see Hani Labib, 'Arabic Thought and Enlightenment', in : *Civil Society and Democratic Transformation in the Arab World, The Annual Report, 1998,* (Cairo: Ibn Khaldun Centre, 1998), pp. 333–58. (in Arabic).
54 *Dialogue between the Mashreq and Maghreb,* p. 97.
55 Walter Armbrust, *Mass Culture and Modernism in Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 190.
56 Ibid., p. 194.
57 Ibid.
58 Saad ad-din Ibrahim', From Tantawi to Tahtatwi', *Al-tanwir*, Cairo, fourth Year, (July, 1998) (in Arabic).
59 'Tantawi's Opponents Go to Court', *Al-Ahram Weekly*, Cairo (25 February, 1999).
60 Extensive information about last year's events are driven from the exceptional report of Ibn Khaldun Centre on the Civil Society Annual Report of 1998.
61 Perhaps the most interesting work portraying the problem is Laila 'Inan, 'The French Expedition Enlightenment or Falsification' (Cairo: Dar al-Hilal, 1998) (in Arabic).
62 For a good summary of the issue of the commemoration of Napoleon's invasion in Cairo and the controversies it stirred, see Sulaiman Shafiq, 'The French Campaign, Pros and Cons', *al-Tanwir* (July 1998), Fourth year, number 15, pp. 7–12 (in Arabic).
63 Ibid.
64 Muhammad 'Immara, *Fundamentalism between the West and Islam* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1998), (in Arabic).
65 Muhammad 'Immara, *Islam and Revolution* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1988, third edition) (in Arabic).
66 Fritz Steppat, 'Säkularisten und Islamisten: ein Kategorisierungsversuch in Ägypten', *Asien, Afrika, Lateinamerika*, Band 19, Heft 4 (1991), pp. 699–704, p. 700.
67 Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer NeubegrÜndung des Rationalismus im Islam* (Leiden, New York, Köln: E.J. Brill, 1994). p. 181.
68 See for instance, M. 'Immara, *Islamic Methodolgy* (Herndon, USA.: The International Institute of Islamic Thought 1991), (in Arabic), M. 'Immara, *Signspots of the Islamic Methodology*, Al-Azhar al-Sharif jointly with The International Institute of Islamic Thought, (Cairo: Dar al-Shuruq, 1991), (in Arabic), M. 'Immara, *The Islamization of Knowledge* (Cairo: Dar al-Sharq al-Awssat, Madinat Nasr, 1991), (in Arabic).
69 See M. 'Immara, 'Islamization of Knowledge, the Alternative for Materialist Knowledge', *al-Wafd* (17.3.1991), (18.3.1991), (19.3.1991), (20.3/.991), (21.3.1991), (22.3.1991), (23.3.1991), (24.3.1991) (in Arabic).

70 M. 'Immara, 'Enlightenment between the Islamists and the Secularists', (Cairo: IIIT, 16/5/1993), (in Arabic).

71 The government's attempt to launch an 'enlightenment' movement could be interpreted as the other facet of the monstrous flowering of religious symbols, language and also of a charlatanry that was ironically, instigated in earlier times by the government. The uncontrollable effects of the decaying system of education on the national level and the expansion of 'informal' religious institutions, the controversy over wearing the Islamic attire in schools, which was first met with the consent of the government but later when the phenomenon became intractable, was harshly and abruptly resisted. All these shaped the dialectics of the game of 'enlightenment' versus 'obscurantism' between the government and the Islamists.

72 Messiri like 'Immara and many others, directs strong attacks on secular liberals to the effect that they copied from the West everything negative and positive. Ahmed Lutfi el Sayyid, Salama Musa are again labelled as extremists and Westernized. Marxists and socialists are equally westernized because they accept Western patterns of knowledge. See Messiri, p. 27.

73 Notice here the paradox of the government counteracting Islamists by claiming a secular stand and 'Immara's opposition to the government by insisting on Islamism as the alternative.

74 Rifa'a Badawi al-Tahtawi was among the first Azharis to be sent to study in France during the reign of M. 'Ali Pasha. He published his observation and description of his stay in Paris in a book called *takhlis al-ibriz ila talkhis bariz*.

75 Aziz al-Azmeh argues exactly the contrary to 'Immara in that the early reformists like al-Tahtawi recognized their borrowings from Western liberal thought. Al-Tahtawi read Rousseau, Voltaire, Montesquieu and Condillac extensively. Aziz Al-Azmeh 'Modernist Muslim Reformism and the Text', paper presented at a conference on 'Islam and the Challenge of Modernity, Historical and Contemporary Contexts', *The International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC: Kuala Lumpur, 1–5 August, 1994).

76 It is unfair to label Luis 'Awad as merely promoting a religious 'Coptic' worldview. Indeed 'Awad advocated a secular world view. He pleaded for a national state. For him the Coptic and Pharaonic elements constituted parts and parcel of the Egyptian identity.

77 Shaykh 'Ali 'Abd al-Raziq published in the twenties *Islam and the Principle of Authority*. 'Ali 'Abd al-Raziq argued that 'the Caliphate was neither a basic principle nor a necessary institution'. His book cost him the loss of the status of 'Alim and was strongly attacked by the institution of al-Azhar See P.J. Vatikiotis, *The Modern History of Egypt* (London: Weidenfeld and Nicolson, first print 1969, 1976), p. 301.

78 *Islam and the Principle of Authority*, edited and commented on by Muhammad 'Immara (Beirut: al-Mu'assassa al-'Arabiyya li-l-Dirasat wal-Nashr), (in Arabic). 'Immara undertook a detailed and rich research on the context and the events around the scandal that this book produced.

79 Leonard Binder, p. 148.

80 See 'Immara's introduction, 1972, p. 6.
81 Ali Abderraziq, *L'islam et les fondements du pouvoir*, nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary (Paris: Edition de la decouverte/ CEDEJ Textes a l'appui/serie islam et societé, 1992), p. 29.
82 'Immara, (Cairo: IIIT, 1993) p. 20, (in Arabic). Taha Husayn has been subject of many attacks from the Islamists and also from some advocates of the Islamization debate.
83 Concerning this point see Albert Hourani's essential analysis of the thinkers of the Liberal age. Hourani argued that for Taha Husayn, it was the spiritual geography and not the physical one which was important. Egypt belonged to Western civilization rather than to India. Albert H. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Oxford University Press, 1962, second edition, Cambridge University Press, 1983), p. 330.
84 Muhammad 'Immara (Cairo: IIIT, 1993), p. 22.
85 This is because Salama Musa defended at the beginning of this century modern scientific ideas and was interested in Darwin's theories of evolution.
86 M. 'Immara (Cairo: IIIT, 1993), p. 28.
87 M. 'Immara, *al-Sha'ab* (29 July, 1994).
88 M. 'Immara (Cairo: IIIT, 1993), p. 30.
89 Ibid., p. 31.
90 Abdallah Laroui, *l'ideologie arabe contemporaine*, (Paris: François Maspero, 1977), p. 27.
91 See for instance the analysis of Taha Husayn's writings by Louay Safi, *The Challenge of Modernity; The Quest for Authenticity in the Arab World* (University Press of America, 1994).
92 Laroui,. p. 25.
93 Binder, 1988, p. 161.
94 Hourani, 1962, p. 337.
95 Ibid., p. 325.
96 'Aziz al-'Azmah, *Secularism from a Different Perspective* (Beirut: Marquaz al-Dirasat li-l-. Wahda al-'Arabiyyah, 1992), p. 235 (in Arabic).
97 Tariq al-Bishri, *The Muslim-Secular Dialogue* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1996), pp. 9–11 (in Arabic).
98 The German text is as follows : 'Die nationalen Säkularisten sind demnach nicht nur als Dialogpartner akzeptabel, weil sie trotz ihrer Staatsauffassung den Boden des Islam nicht verlassen haben, sie werden gerade als Säkularisten für den Dialog und die Zusammenarbeit an dem kulturellen Projekt der *umma* gebraucht.. Das scheint tatsächlich ein *igtihad* zu sein, der den Dialog zwischen Islamisten und Säkularisten auf Konstruktive Weise erleichtert', Fritz Steppat, 'Säkularisten und Islamisten: ein Kategorisierungsversuch in Egypten', *Asien, Afrika, Lateinamerika*, Band 19 (1991), Heft 4. pp. 699–704. p. 703.
99 (Cairo: Dar al-Shuruq, 1995).
100 M. 'Immara, *Islam, between Enlightenment and Falsification* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1995), p. 216 (in Arabic).

101 The attack on Taha Husayn and Salama Musa is also to be traced in Sayyid Qutb the martyr and leader of the Muslim Brothers writings. It became a standard argument among the Islamists. See Nasr Hamid Abu Zayd, *The Religious Discourse, a Critical Perspective* (Beirut: Dar al-Muntakhab al-'Arabi, 1992–1412) (in Arabic), p. 48.
102 M. 'Immara, 1995, pp. 211.
103 Ibid., pp. 188–97.
104 *The Marxist Interpretation of Islam* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1996) (in Arabic).
105 Ibid., p. 34.
106 Tariq al-Bishri, *The Muslim Secular Dialogue*, p. 9–11.
107 Ibid., p. 55.
108 See Jacques Droz, *Histoire de l'Allemagne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1991).
109 Jean-Pierre Le Dantec 'Presence de Heinrich Heine' in Heinrich Heine, *de L'Allemagne*, (Paris: l'Arbre double, Les presses d'Aujourd'hui, 1979).
110 Abu l-Walid Muhammad B. Ahmad B. Muhammad B. Rushd, al-Hafid (the grandson), famous in the Medieval West under the name of Averroes was a scholar of Qur'anic sciences and the natural sciences (physics, medicine, biology, astronomy), theologian and philosopher. Averroes was born at Cordova in 520/1198. *EI*, entry Ibn Rushd, (pp. 909–20), p. 909.
111 Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroes)* (London, New York: Routledge, 1991), p. 36.
112 Ibid., p. 1.
113 Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne ...*
114 Ibid., p. 183.
115 Ibid., p. 190.
116 Muhammad 'Immara, 'Ibn Rushd and the Rationalist Philosophy in Islam', *al-tali'a*, (November, 1968), pp. 135–145. Within the progressive line of the late sixties see also 'Immara's 'On the Rationalist Heritage of Ibn Rushd', *al-Katib*, 1973, pp. 80–101, (in Arabic). Anke von Kügelgen has equally analyzed 'Immara's stand in this article. See. p. 192.
117 The finest and initial critique of 'Immmara's astounding switch and rejection of his previous 'secular' political stand is well elaborated in George Tarabishi, *The Massacre of the Heritage in Contemporary Arab Culture*, (London: Dar al-Saqi, 1989), pp. 24–49, (in Arabic).
118 The materialist interpretation of Islamic history and the terminology of the struggle between forces of the left and right has been equally developed by the Egyptian historian Ahmad Abbas Salih in the various articles he wrote in the sixties in *al-Kateb*.
119 *al-Tali'a* (November, 1968), p. 137.
120 'Immara, 1968, p. 143.
121 Ibid., p. 145.
122 Ibid., p. 147.
123 Ironically 'Immara launched a staunch attack in one of his recent works (1995) against the Marxist interpretation of Islam that 'moulds religion in atheistist forms and buries the spirit in the tomb of the

matter' ('Immara 1995, p. 199). He condemns the works of al-Tayyib Tizini, Husayn Muruwa, and Mahmud Isma'il's sociological studies on the 'revolutionaly' aspects of Islam as raw and negative attempts to Marxisize Islam. See Muhammad 'Immara 'The Marxisization of Islam', in *Islam, between Enlightenment and Falsification* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1995), pp. 198–204, (in Arabic).

124 The cursing of the secular intellectuals becomes clear in the recent publication of M. 'Immara *Islam, Between Enlightenment and Falsification* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1995). These are compiled articles which appeared earlier in either the Egyptian newspapers or as seminars at the IIIT in Cairo.

125 Muhammad 'Immara, 'The Intellectual Location of Averroes in the West and the Muslim World', in *islammiyat al-ma'rifah*, A refereed Arabic Quarterly Published by the IIIT, International Institute of Islamic Thought, (1995), p. 81, (in Arabic).

126 Ibid., p. 81.

127 Ibid., p. 82.

128 Ibid., p. 92.

129 Ibid., p. 83.

130 See the entry 'Philosophy' by Seyyed Hossein Nasr, in *Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995), ed. John Esposito, p. 330.

131 Concerning this point see Hourani, p. 143–4.

132 'Immara, 1995, p. 83.

133 Ibid., p. 84.

134 Ibid., p. 85.

135 Murad Wahba, 'Introduction to Enlightenment', (Cairo, Dar al-'Alam al-Thalith, 1994), p. 159, (in Arabic).

136 This idea was developed by McCannell quoted from Roland Robertson, *Globalization*, (London: Sage Publications, 1992) p. 173.

١٠- الغزو الثقافى

1 For the most recent discussion about the discourse of cultural invasion and cultural independence, see Muhammad 'Abid al-Jabiri, 'Arabic Culture and the Question of Cultural Independence', *al-Mustaqbal al-'Arabi*, August, (1993), pp. 4–14, (in Arabic).

2 See, *al-Ahram*, (9/2/1995).

3 Arkoun warned against the ideological attacks against the erudition of orientalism and the tendency among Muslims who merely acknowledge orthodox Islam and claim the intellectual aggression 'l'agression intellectuelle' (*al-ghazw al-fikri*), of the West. He pointed out that they express no interest in analysing the phenomenon from a historical and social psychological perspective. Mohamed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), p. 104.

4 Georges Anawati was born in 1905 in Alexandria. He was an eminent Dominican scholar who wrote extensively on Islam and Islamic philosophy. Anawati expanded a rich library and created the L'IDEO, *l'Institut des Dominicains du Caire*. He was a personal friend of Taha Husayn and

Massignon. He was appreciated by Western and Muslim scholars for his erudition, hospitality and intellectual exchange with many scholars who visited him. For a detailed bibliography of his works and a moving portrait see, 'Georges Chehata Anawati (Alexandrie, 6 Juin 1905–Le Caire, 28 Janvier 1994)', par la redaction du MIDEO. (Cairo: MIDEO, 1995), 22, pp. 1–56.

5 See 'Atif al-'Iraqi, 'Father Georges Anawati, a Year after his Death', *al-Ahram*, (22.1.1995), (in Arabic).

6 Sadiq Jalal al-'Azm, 'Cultural Invasion Repeatedly', in *The Mental Taboo* (London: Riad El Rayyes Books, 1992), (in Arabic).

7 Georges Tarabishi, *Arab Intellectuals and their Heritage* (London: Riad el-Rayyes Books, 1991), p. 43. (in Arabic)

8 Ibid., p. 47.

9 Ibid., p. 51.

10 Ibid., p. 48.

11 I am well aware that al-Jabiri, Galal Amin and Hasan Hanafi are quite different from those who advocate the 'Islamization of Knowledge'. Nevertheless, they bear a certain similarity in their attitudes to the question of authenticity, purification and the interest-oriented attitude in the selection of Islamic heritage.

12 Georges Tarabishi, p. 51.

13 Ibid., pp. 105–27.

14 Ibid., p. 105, Tarabishi assembles the contradictory quotations of Hanafi where he argues for an idea to bring up further quotations where Hanafi ends up supporting exactly the opposite view. See pages, 109 and 111.

15 Ibid., p. 109.

16 Ibid., p. 112.

17 Ibid., p. 51.

18 'Atif al-'Iraqi, *Reason and Enlightenment in Contemporary Arabic Thought* (Cairo: al-Mu'assasa al-Jamiyya li-l-Dirasat wal Nashr wal Tawzi', 1995), (in Arabic).

19 Ibid., p. 93.

20 Ibid., p. 97.

21 Khalil 'Abd al-Karim, 'Negative Aspects of Contemporary Arabic-Islamic Thought, a Concrete Example: A Comprehensive Critical Study of Yussuf al-Qaradawi's Book, The Islamic Solution is a Duty and a Must', in *Qadaya Fikriyya*, July (1995), pp. 259–68, (in Arabic).

22 Which involved several figures dealing with the Islamic investments companies in Egypt that ended up with a scandal.

23 Khalil 'Abd al-Karim, p. 260.

24 Ibid., p. 260.

25 Ibid., p. 259.

١١- الإيمان والعلم

1 Hala Mustafa, *The State and the Islamic Oppositional Movements* (Cairo: Kitab al-Mahrusa, 1995), p. 257, (in Arabic).

2 Such a trend often quotes extensively the writings of Maurice Bucaille, who is popular among the Islamist circles.

3 In this context, al-Afghani at first attacked Darwin with conventional arguments and according to Bezirgan al-Afghani probably had no first hand sources. The shift and appropriation of Darwin by al-Afghani is most interesting in that if Bezirgan is right, it was a card for later on tinting *Qur'an* interpretation with a scientific ring. Najm A. Bezirgan, 'The Islamic World', in *The Comparative Reception of Darwinism*, ed. Thomas F. Glick (Chicago, London: The University of Chicago Press, 1974), pp. 375–87.

4 Aziz al-'Azmah, *Secularism from a Different Perspective* (Beirut: Markaz al-Dirasat li-l-Wahda al-'Arabiyyah, 1992), (in Arabic).

5 Concerning this point see Georg Stauth, 'Modern Images of Islam and the Orient', *Bielefeld Working Papers, Forschungsschwerpunkt Entwicklungssoziologie*, 1996.

6 The prominent French philologist and Orientalist Ernest Renan (d.1892), who organised a conference on '*Islamism and Science*', argued that Islam was the main factor that led to the blockage of oriental thought and of scientific progress in the Orient. See, Ernest Renan *Der Islam und der Wissenschaft*, Vortrag gehalten in der Sorbonne am 29. März, (Basel: Verlag von m. Bernheim). Renan believed that the Arab race was antipathetic to Greek philosophy and rational activity. The only science which Arabs developed was language and poetry. In fact so long as Islam was under the reign of the Arabs (i.e. the Caliphs and the Ummayads) no spiritual movement of a profane shape could have taken place. Only when the Abbassids introduced a Persian, Indo-european element, philosophy flourished. Hichem Djait, *L'Europe et L'islam.* Such statements of course provoked debates and al-Afghani, the pan-Islamist and founder of the reformist movement, rejected Renan's ideas in the French periodical, *Le Moniteur* (Paris: Collection Esprit/Seuil, 1974).

7 N.R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani* (University of California Press, 1983).

8 Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Vintage, 1993), p. 317.

9 Albert H. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939* (Oxford University Press, 1962, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 120.

10 H. Djait, p. 49.

11 Hourani, p. 121.

12 Ibid., p. 129.

13 Mahmoud Dhaouadi, 'Reflections into the Spirit of The Islamic Corpus of Knowledge and the Rise of the New Science', *American Journal of Islamic Social Sicences* (1993), 10, 2, pp. 153–64.

14 Concerning this topic, see the recent Conferences held in Cairo about *al-'ijaz al-'ilmi lil Qur'an*, which debated the question whether all contemporary scientific discoveries should be found in the *Qur'an*. Some researchers argued that such an attitude would lead to overloading the Qur'an while another trend argued that not referring to the Qur'an would harm Islamic teachings. Voices against mounting fraud and the twisting of the Qur'an to offer simplistic solutions, as well as the claim for setting the proper qualifications for religious exegesis were raised.

See 'The Conference on the Scientific Wonder of the Qur'an', *al-Ahram* (10.2.1995) and (11.2.1995), (in Arabic).

15 See for instance, Ahmed Fu'ad Basha 'The Islamic Authentication of Algebra', *Majallat al-Azhar*, (1412/1992), Vol. 10, No. 64, pp. 1234/1238.

16 See for instance, Bint al-Shati', 'Mathematics and Meteorology in Arabic Civilization', *al-Ahram*, (7,2, 1995); Bint al-Shati', 'Geographic Astronomy and the Moon in Arabic Literature before Early Classification', *al-Ahram*, (4/2/1995), (in Arabic).

17 Concerning this point Jansen says: 'Amin al-Khuli defines scientific exegesis as the kind of exegesis that reads scientific technical terminology into the expressions of the Koran and that strives to deduce all sciences and philosophical views from it. This definition almost implies the impossibility of the theoretical soundness of scientific exegesis'. J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1980), p. 54.

18 Kamel Hussein, 'Le commentaire 'scientifique' du coran: une innovation absurde', 16, (Cairo: *MIDEO*, 1983), pp. 293–300.

19 Mustafa Mahmud, an ex-communist who shifted to Islam, founded in the late seventies an association, a mosque and hospital in Mohandessin, in the district of Cairo.

20 Volker Stollorz, 'Mit Der Bibel gegen Darwin', (With the Bible against Darwin), *Die Zeit*, 29 Januar, (1993).

21 Geertz, in Stollorz, 1993.

22 In Egypt, recent anti-Darwinism was promoted by Mustafa Mahmud; a former Marxist turned into a fierce anti-Marxist Islamist. During Sadat's time and due to the regime's growing manipulation of religion for self legitimacy, Mahmud was accorded a television programme where he commented upon Western scientific documentary films. Mahmud's programmes were extremely interesting in that the comments upon animal life and flora produced by Western scientific programmes, were rephrased to energetically criticize Darwinism and stress the idea of faith and God's creation. His reductionist and crude understanding of Marxism and also of Islam attracted bitter criticism of many Egyptian intellectuals who viewed him as a charlatan and an anti-rationalist. See Fuād Zakariyyah, 1987, pp. 211–22. M. Mahmud writings are to be found in some Islamic bookshops in Jakarta. For a historical survey of the reception of Darwinism in the Arab World at the beginning of this century and the first translation of Darwin's Origins of Species in 1918 by the Egyptian Ismail Mazhar. See Adel A. Ziadat, *Western Science in the Arab World, The Impact of Darwinism, 1860–1930* (London: The Macmillan Press, 1986), pp. 38–48, 114–20.

23 Ahmed 'Abd al-Mu'ti Higazi, *al-Ahram*, international edition, (4 November 1992).

24 Pervez Hoodbhoy mentions the case of a Sudanese scientist who was persecuted in Sudan for teaching Darwin's evolutionary theory. Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science*, p. 25.

25 Pervez Hoodbhoy, preface. See also Hoodbhoy's entry 'Science' in the *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Editor in Chief John Esposito (New York: 1995), Vol. 4. Hoodbhoy maintains a harsh stance towards the movement to Islamize sciences.

26 Bernhard Dietrich Haage, *Alchemie im Mittelalter* (Zürich, Düsseldorf: Artemis and Winkler, 1996), p. 11.
27 Ibid.
28 It was jointly organized by the International Islamic University of Islamabad and the Organization of Scientific Miracles in Mecca.
29 Pervez Hoodbhoy 1991, Appendix, p. 141.
30 Ibid., 1991, p. 48.
31 Ibrahim B. Syed, 'Islamization of Attitude and Practice in Embryology', in M.A.K. Lodhi ed., *Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology* (Herndon: IIT, The International Institute of Islamic Thought, Islamization of knowledge Series No. 9. 1409AH/1989), pp. 119–29.
32 Maurice Bucaille was the Chairman of the First International Conference of Scientific Miracles of the Qur'an and Sunnah. Hoodbhoy again harshly criticized Bucaille's stand.
33 'A Blueprint for the Islamization of Attitude and Practice in Earth Sciences with Special Emphasis on Groundwater Hydrology', in *Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology*, ed. M.A.K. Lodhi (Herndon, Virginia: IIIT, 1409AH/1989), The International Institute of Islamic Thought, Islamization of Knowledge Series No. (9), pp. 91–101.
34 Muhammad Ishaq Zahid, 'Use of Islamic Beliefs in Mathematics and Computer Science Education', in *Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology*, ... pp. 91–101.
35 Ibid., p. 91.
36 Ibid., p. 96.
37 Ibid., p. 95–96.
38 Munawar Ahmed Anees, *Islam and Biological Futures, Ehtics, Gender and Technology* (London, and New York: Mansell, 1989).
39 Ibid., p. 14.
40 Ibid., p. 15.
41 Ibid., p. 56.
42 Ibid., p. 59
43 Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985).

١٢– صور مضادة : ردود فعل علمانية

1 Tibi proposes that the whole Islamization of knowledge debate is an import from Washington. The proliferation of their publications is due to massive financing with the Saudi petro-dollars. See Bassam Tibi, *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992), p. 113.
2 'Aziz al-'Azmah, 'The Islamization of Knowledge and the Obstinacy of Irrationality', *Qadaya Fikriyya*, no. 12 (1993), pp. 407–14 (in Arabic).
3 Burhan Ghaliun, 'Islam and Social Social Sciences: Question Marks on the Islamization of Knowledge', *Qira'at Siyasiyya*, 3, 2 (1993), pp. 119–38 (in Arabic).

4 Gad, Mahmud 'The Return to the Religious Heritage and the Islamization of Knowledge', *al-Yasar*, no. 52 (1994), pp. 52–9 (in Arabic).
5 Dr. Rida Muharram, 'Reply to an Answer, The Fabrication of Concepts', *al-Ahali* (20 July 1994) (in Arabic), Dr. Muhammad Rida Muharram, 'The Islamization of Knowledge, an Absurdity for Religion and Modern Science', *al-Ahali* (29 July 1994) (in Arabic).
6 Muhammad al-Sayyid Sa'id, 'Science and the Problem of Authenticity of Thought in the Arab World', *al-Manar* (1985) first issue January, Kanun al-Thani. pp. 122–41, (in Arabic).
7 Zaki Nagib Mahmud, 'May God Rescue Human Sciences!', in *The Modernization of Arabic Culture* (Beirut: Dar al-Shuruq, Cairo, 1987) (in Arabic).
8 Sayyid Yasin, 'The Mirage of Islamizing Sciences', *al-Ahram al-Iqtissadi* (20 January 1990), (in Arabic), 'Sociological Knowledge between the Arab and Islamic Paradigm', *al-Dustur* (17/8/1992) (in Arabic).
9 Akbar S. Ahmed, *Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Direction* (Ann Arbor: New Era Publications, 1986), pp. 53–4.
10 Sayyid Yasin, 'The Strategic Discourse and the Political Movement', in *Globalization, Fundamentalism and Post-Modernity* (Cairo: al-Maktaba al-Akadimiyyah, 1996), p. 264 (in Arabic).
11 Zaki Nagib Mahmud's ideas, in particular his notion of *turath*, have been discussed by Leonard Binder's *Islamic Liberalism* (Chicago: Chicago University Press, 1988), pp. 299–314.
12 Mona Abu Zayd, *Religious Thinking in the Thought of Zaki Naguib Mahmud* (Cairo: Dar al-Hidaya, 1993), (in Arabic), p. 126.
13 Ibid., p. 86.
14 Ibid., p. 122.
15 Ibid., p. 133.
16 Zaki Nagib Mahmud, 'May God Rescue Human Sciences', in *The Modernization of Arabic Culture* (Beirut, Cairo: Dar al-Shuruq, 1987), p. 217.
17 Ibid., p. 220.
18 Ibid., p. 222.
19 Zaki Nagib Mahmud, 'I am the Mosque and the Prostating', in *An Islamic Perspective* (Cairo: Dar al-Shuruq, 1987), pp. 17–27, 24, (in Arabic)
20 Ibid., p. 21. For a further elaboration of Mahmud's critique of the Islamization of Knowledge debate see, in Mona Abu Zayd, p. 246–62.
21 Mona Abu Zayd, p. 261.
22 Ibid., p. 262.
23 Aziz Al-Azmeh, *Islams and Modernities* (London: Verso, 1993), p. 55. Al-Azmeh has judged Mahmud's attempt as crude and awkward.
24 Mona Abu Zayd ... p. 262.
25 See Aziz al-'Azmah, *Heritage between Authority and History* (Beirut: Dar al-Tali'a, 1987, reprinted 1990), p. 16. (in Arabic).
26 'Aziz Al-'Azmeh, *Islams and Modernities*, p. 56
27 Leonard Binder, p. 301.
28 See for instance Roshdi Rashed, 'L'analyse et la synthese selon ibn al-Haytham', in *Mathematiques et philosophie de l'antiquité à l'age*

classique (Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 15 quai Anatole France, 1991), Roshdi Rashed, 'La philosophie des mathematiques d'Ibn al-Haytham: L'analyse et la synthese', (Cairo: *MIDEO*, 1991), 20, pp. 31–233. and 'La philosophie des mathematiques d'Ibn al-Haytham: Les connus', (Cairo: *MIDEO*, 1993), 21, pp. 87–275.

29 Roshdi Rashed, 'Renovation and Heritage', *al-Katib*, September, (1972), (in Arabic).

30 Rashed also noted that he could not understand what Mahmud meant by *yunani*; did Mahmud mean Greek (*ighriqi*) or Hellenistic thought? p. 37.

31 Rashed, 1972, p. 37.

32 Ibid., p. 37.

33 Ibid., pp. 35–47.

34 Ibid.

35 Ibid., p. 39.

36 Ibid., p. 44.

37 See Georges Tarabishi's critique of Zaki N. Mahmud in *The Massacre of Heritage*, pp. 54–72 (in Arabic).

38 Concerning the results of the conference, in 'orientating' sciences towards Islam, and in drawing the attention upon first Islamic economics and second the introduction of religious subjects in scientific faculties see al-Zurqani, *al-'Alam al-Yaum* (30.10.1992).

39 Dr Muhammad Rida Muharram, *al-Ahali* (6 July 1994).
Dr Rida. Muharram, 'Reply to an Answer, The Fabrication of Concepts', *al-Ahali* (20.7.1994), (in Arabic), Dr. Muhammad Rida Muharram, 'The Islamization of Knowledge, an Absurdity for Religion and Modern Science', *al-Ahali* (29.7.1994) (in Arabic).

40 (29.6.1994), (6.7.1994) (20.7.1994).

41 It is a popular custom in many Muslim countries to seek reading the Qur'an for healing purposes. Obviously, what is targeted here were *Shaykhs* who became professional healers.

42 al-Zurqani, *al-Nur* (29.6.1994).

43 Nasr Hamid Abu Zayd, 'The Islamization of Knowledge leads to Inquisition', *al-Yasar* (1.3.1990) (in Arabic).

44 Nasr Hamid Abu Zayd, *The Religious Discourse, a Critical Perspective*. (Beirut: Dar al-Muntakhab al-'Arabi, 1992–1412), pp. 133 (in Arabic).

45 'Aziz al-'Azmah, *The World of Religion in Present of Arabs* (Beirut: Dar al-Tali'a, 1996), p. 50 (in Arabic).

46 'Aziz al-'Azmah, 'The Islamization of Knowledge and the Obstinacy of Irrationality', *Qadaya Fikriyya* (1993), no. 12 (in Arabic).

47 'Aziz al-'Azmah, *The World of Religion Today among the Arabs*, p. 54.

48 Ibid., p. 54.

49 Ibid., p. 54.

50 Al-'Azmah 'The Islamization ... p. 412.

51 Ibid., p. 59.

52 Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums, Alchimie-Chemie-Botanik-Agrikultur* (Leiden: E.J. Brill 1971); *Geschichte des Arabischen Schrifttums, Mathematik* Bis ca. 430 H., Band V. (Leiden: E.J. Brill 1974), *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Band IV. *Astronomie* (Leiden: E.J. Brill, 1978); *Geschichte des Arabischen Schrifttums*,

*Astrologie-Meteorologie und Bis.ca. 430 Verwandtes.*H. Band VII. (Leiden: E.J. Brill, 1979).

53 David King, *Astronomy in the Service of Islam* (Aldershot, Variorum 1993).

54 Quoted from Leif Stenberg, *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity* (Lund: Lund Studies in History of Religions, 1996), p. 30.

55 *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, editors, Roshdi Rashed in collaboration with Regis Morelon (London and New York: Routledge, 1996), 3 Volumes, (x).

56 Ahmad Al-Hassan and Donald R. Hill, *Islamic Technology, An Illustrated History* (Cambridge, New York: Cambridge University Press; Paris: UNESCO, 1986).

١٣- ردود الفعل النسائية تجاه حركة الأسلمة فى ماليزيا

1 See Mervat Hatem, 'Diskurse über Gender und Politische Liberalisierung in Ägypten', *INAMO*, no. 9, Fruehjahr, (1997), pp. 4–9.

2 See for instance the publication of Jutta Szostak and Suleman Taufiq, *Der Wahre Schleier ist das Schweigen, Arabische Autorinnen melden sich zu Wort* (Frankfurt: Fischer 1995).

3 Fatema Mernissi, *Die Angst vor der Moderne, Frauen and Maenner zwischen Islam und Demokratie* (Muenchen: Deutscher Taschenbuch Verlag: 1992), p. 61.

4 See Bettina Ruehl, *Wir Haben Nur Die Wahl Zwischen Wahnsinn Oder Widerstand, Frauen in Algerien* (Unkel/ Rhein Horlemann, 1997), p. 104.

5 For example a large list of al-Sa'adawi's works in Arabic language are available at the library of the Islamic University of Yogyakarta.

6 According to the *New Straits Times*, offences punishable under *Hudud* include: theft, the punishment is amputation of the right hand. Robbery, includes death, crucifixion and amputation of the limbs. *Zina* (adultery), the punishment is 100 lashes for unmarried and stoning to death for the married ones. Drinking liquor and other intoxicating drinks, the offender could be punished with not more than 80 lashes of the whip and not less than 40. See 'Nik Aziz Tables Bill on Hudud Laws', *New Straits Times* (daily, Malaysia) (8 Thursday, November, 25, 1995).

7 Jansen pointed to the fact that M. 'Abduh was the first *'Alim* in modern Egypt to write a popular commentary of the *Qur'an* to be understood by a wider public. See J.J.G. Jansen. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J. Brill, 1980), p. 19. For a contemporay innovative attempt to interpret the *Qur'an*, see M. Arkoun, *Lectures du Qoran* (Paris: Alif, Les Editions de la Mediterranee, 1990).

8 See the writings of Mohammed Said Al-'Ashmawi, *Political Islam*, (Cairo: Sina lil Nashr, first edition, 1987, second edition 1989) (in Arabic); *The Islamic Caliphate* (Cairo: Sina lil Nashr, 1990) (in Arabic).

9 It is no wonder that these two intellectuals have been stigmatized by the Islamists for disbelief and received threats of assassination.

10 See for instance the book review of 'Amina Wadud-Muhsin, *Quran* and Woman, Fajar Bakti Sdn Bhd, Revelations for the Muslim Woman,

Quran and Woman, Reviewer by Zahara Alatas', *The Star* (Malaysia) (17.3.1993). Amina Wadud attempts to interpret the *Qur'an* from a women's position and argues that previous interpretations have been biased because they were undertaken by men. Her interpretation is however too simplistic.

11 At least these are fears expressed by both Fatema Mernissi and Nawal al-Sa'dawi.

12 Shahnaz Rouse, 'Women's Movement in Pakistan: State, Class, Gender', *South Asia Bulletin*, Vol. IV no. 1, Spring (1986).

13 Mernissi, 1996, p. 36.

14 Nawal El Saadawi, *Der Sturz des Imam* (Muenchen: DTV 1994).

15 His cassettes are sold in Malaysia.

16 Zahara Alatas, 'In Defence of Women's Capabilities', *New Straits Times* (Malaysia) (Monday, May 11 1992). Although very popular in Egypt, *Sheikh* Mohammed Metwali al-Sha'rawi is viewed by some segments of the Egyptian intelligentsia as a charlatan and a tool of the government's official version of Islam.

17 See the Sisters in Islam writings, Sisters in Islam: 'Polygamy not a Right Enshrined in the Qur'an', (Malaysia) Sept./ Oct. (1990). Nur Nisaiya A. Karim, 'Where Compulsion is Obsession with Control', *New Straits Times*, Monday, (25.11.1991), 'Sisters in Islam, of Dress and Muslim Women', *New Straits Times*, (1.11.1991). See also 'Nik Aziz's Putting Down Women Wrong', *New Straits Times* (12.1.91).

18 The idea of the restrained Muslim sister is brought up See F. El-Guindi, 'Veiled Activism: Egyptian Women in the Contemporary Islamic Movement', *Peuples Mediterraneans*, Janvier-Juin, (1983), no. 22–3, pp. 78–9.

19 Ibid.

20 Concerning this point see my *The Changing Image of Women in Rural Egypt*, Monograph, Cairo Papers in Social Science (Cairo: The American University in Cairo 1987.

21 Ervand Abrahamian, *Khomeinism* (London and New York: I.B. Tauris, 1993).

22 Concerning a critique of Islamicists' attacks against Arab feminism as being Western see Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam, Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven and London: Yale University Press 1992).

23 In the particular Arab-Israeli conflict and the *intifada*, female Islamic attire has become a symbol of resistance. This is without denying the paradoxical contradictions between the demands of gender and nationalism.

24 I borrow this expression from Georg Stauth, 'How to Control Women, Socio-Economic Processes and Shifts of Power between Sexes in Rural Egypt; The Explanation of a Case', in *Hannoversche Studien ueber den Mitteren Osten*, ed. Ahmad Marhad, Vol. 5 (Edition Aasad, 1988), pp. 51–72.

25 This point of view has been expressed by Wazir Jahan Karim, *Women and Culture Between Malay Adat and Islam* (San Francisco, Oxford: Westview Press, 1992).

26 See Bettina Ruehl, *Wir Haben Nur Die Wahl Zwischen Wahnsinn Oder Widerstand, Frauen in Algerien* (Unkel/ Rhein Horlemann, 1997).

27 One could here mention the interesting works of the Moroccan Fatema Mernissi and the Egyptian Nawal al-Sa'dawi as ripostes against mounting fundamentalism.
28 See Fatema Mernissi, *The Forgotten Queens in Islam.*
29 Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities in Islam* (George Allen and Unwin: 1966), p. 112.
30 Ibid. p. 113.
31 One can quote endlessly Muslim scholars who, whenever the issue is brought up, would praise the glorious ideal position of early Muslim women in order to escape the current condition of women in Muslim society. They equally argue that Western feminism is corrupting oriental 'authentic' values.
32 As A. Laroui puts it, it would be unthinkable for Western feminists to compare women's contemporary positions with the sayings of the Bible. Why thus undertake it with the *Qur'an?* See A. Laroui, *Islam et Modernité* (Paris: Editions de la Découverte, 1987).
33 With the advent of nationalist movements in many Third World countries, women were offered education and public functions opportunities. Although one should here point out the limits of the post-colonial governements. They nevertheless, gave birth to the middle class, educated, professional women. A large female population filled positions in state functions, and scientific fields. Perhaps, because it is the women's role is so obvious that the clashes with Islamists' ideology is so obvious.
34 Judith Nagata, 'How to be Islamic without being an Islamic State, Contested Models of Development in Malaysia', in *Islam, Globalization and Postmodernity*, ed. Akbar Ahmed and Hasting Donnan (London: Routledge, 1994), p. 78.
35 Wazir Jahan Karim *Women and Culture Between Malay Adat and Islam*, p. 170.
36 Susan E. Ackerman, 'Dakwah and Minah Karan: class Formation and Ideological Conflict in Malay Society', *Voor Taal-, Land- En Volkenkunde*, deel 147, (1991), 2 en 3 aflevering, pp. 193–215.
37 'Juraimi: I beheaded Mazlan on Bomoh's Order', *The Star* (24.11. 1994).
38 *Asiaweek* (10.26.1994).
39 Another recent scandal was the discovery of a Kuala Lumpur network of call girls working for clients consisting mostly of *Tan Sri*'s and *Datuks* (Malay titles). The girls, aged between 18 and 25 years, met their clients in five stars hotels and charged fees of 5000 Malaysian Ringgits per sexual intercourse. 'Call Girl Client Mystery Grips Kuala Lumpur', *The Australian* (7. 10.1995).
40 The same occurred to the Islamic groups in Egypt whose *Emirs* (leader of the cell) were revealed to have quite promiscuous conduct in having access to the women in their group.
41 *The Economist* (10.9.1994).
42 *The Star* (21.10.1994).
43 Salim Osman, *The Straits Times* (9.3.1995).
44 Nevertheless, the definition of what close proximity could be is very elastic and vague. Therefore, any man and woman found in a closed room or in an isolated area could be subject to the punishment of *khalwat.*

45 'Hudud Law: Views and Understanding', *New Straits Times* (29.1.1994).
46 *New Straits Times* (29.12.1993).
47 'Dress Code: 50 Muslim Women Fined', *New Straits Times* (28.11.1992).
48 Suhaimi Aznam, 'Malaysia, States Differ on Approach to Polygamy, Spouses and Suitors', *Far Eastern Economic Review* (21. 7. 1991).
49 'Hudud Bill not Fair to Women', *New Straits Times* (10.1.1994).
50 *Shari'a Law and The Modern Nation-State. A Malaysian Symposium*, ed. Norarani Othman, Sisters in Islam SIS Forum (Malaysia) Berhad (Kuala Lumpur: Published with the support of the Friedrich-Naumann-Stiftung [Germany], 1994).
51 Ibid., (*ii*).
52 Ibid., p. 1.
53 *Shari'a Law and The Modern Nation-State* ... p. 73.
54 Norani Othman, 'Shari'a Criminal Law in Modern Society: Some Sociological Question', in *Hudud in Malaysia, The Issues at Stake*, edited by Rose Ismail (Kuala Lumpur: Berhad, Sisters in Islam SIS Forum, 1995), p. 35.
55 Datuk Seri Dr. Mahathir Mohamad, 'Islam Guarantees Justice for All Citizens', in *Hudud in Malaysia, The Issues at Stake*, p. 65.
56 Which is still viewed as a source of importing fundamentalism.

ملاحظات ختامية

1 Samuel P. Huntington, 'The Clash of Civilizations', *Foreign Affairs*, Vol. 72, no. 3, Summer, (1993), pp. 22–49.
2 Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).
3 Ervand Abrahamian, *Khomeinism* (London and New York: I.B. Tauris, 1993).
4 This explains the significance of the works of John Esposito who attempts to portray an objective image of Islam in the United States. See for instance, John Esposito, *The Islamic Threat, Myth or Reality* (New York, Oxford: Oxford Paperbacks, 1992).
5 Concerning this point see Joel Beinin, 'On the Modernity, Historical Specificity, and International Context of Political Islam', in *Political Islam: Essays from Middle East Report*, Joel Beinin and Joe Stark (eds), (California: University of California Press, 1996).
6 Ibid.
7 See Jean-Philippe Lachese, 'Les 'souvenirs' de madame Suzanne Taha Husayn' (Cairo: *MIDEO*,1982), no. 15, pp. 9–22. Suzanne Husayn's memoirs, 'Avec toi', is a moving work. It highlights the cosmopolitanism and openness of Taha Husayn's house in receiving Western scholars artists and scientists. It equally depicts the relationship between Taha Husayn and André Gide in Cairo.
8 Pnina Webner, p. 10.
9 Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia*, p. 31.
10 Aijaz Ahmad, pp. 195–196.
11 It means home in German.

12 Raul Pertierra, 'The Nation-State and Social Science – The particular and the Universal: A Philippine Example', Paper presented at a conference on 'Alternative Discourses: Beyond Orientalism and Occidentalism', *The National University of Singapore*, (28 May, 1 June, 1998), p. 13.
13 Shamsul Amri Baharuddin, 'Malaysia: the Kratonization of Social Science', in *Social Science in Southeast Asia*, ed. Nico Schulte Nordholt and Leontine Visser, (Amsterdam, VU University Press, 1995), pp. 104–5.
14 Papers to be Presented in the Workhop on Islamization of Curriculum, Department of Sociology and Anthropology, *Kulliyyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences*, International Islamic University, Malaysia, (Friday 22 December 1995).
15 Nevertheless, respective of all critiques, the fact that such a rich library exists in Kuala Lumpur deserves attention.
16 Sadiq Jalal al-'Azm','In Defense of Progress', in *Theory and Practice in the Thought of Mahdi 'Amil*, (Beirut: Dar al-Farabi, 1989), pp. 453–67, (in Arabic).
17 Al-'Azm acknowledges that science was never value free and that politics were always decisive in scientific research.
18 Abdelwahhab El-Messiri, 'Parables of Freedom and Necessity: The Rising Levels of Secularization as Manifested in Two Literary Works', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 13, (Spring 1996), Number 1, (pp. 42–58).
19 'Abd al-Wahhab Al-Missiri, *The Bias Problematic* (Cairo: IIIT jointly published with the Syndicate of Engineers, 1995). p. 28 (in Arabic).
20 Ibid, p. 45.
21 Abu Zayd strongly criticizes the position of various Muslim figures. These include *Shaykh* Muhammad al-Ghazali, one of the founders of the Muslim Brothers, the political attitude of *al-Sha'b* newpaper (Labour party with Islamist tendencies), Shaykh Muhammad Metwali al-Sha'arawi, the television star preacher, Fahmi Huwaydi the *al-Ahram* columnist and Yussef al-Qaradawi, an Azhari and former Muslim Brother.
22 Nevertheless, it is important to stress that the social actors in the Islamic movement in Egypt are far from being monolithic. The Muslim Brothers for instance are today an established force which plays the rules of the game set by the government (before Mubarak's attempted assasination). The Islamic movement also won a large audience among the middle class through the trade unions such as the medical, the engineers' and lawyers' trade unions. These trade unions have been active socially and have access to institutional legal channels. For further details see Amani Qandil 'l'evaluation du role des islamistes dans les syndicats professionnels egyptiens' in *Dossiers du CEDEJ, Le phenomene de la violence politique: perspectives comparatives et paradigme egyptien*, (Cairo: CEDEJ, 1994) pp. 281–94.
23 *The Religious Discourse, a Critical Perspective*, (Beirut: Dar al-Muntakhab al-'Arabi, 1992–1412) (in Arabic). Abu Zayd draws a broad critique of Sayyid Qutb's works and his general principles. Qutb namely places the Islamic system in a relationship of total opposition to

Western culture and mourns the separation between the church and science in the West, p. 48.

24 Ibid., p. 27.

25 Ibid., p. 48.

26 Ibid., p. 31.

27 Which ended up with the a scandal on a national scale and nearly one million Egyptian investors lost their savings in these dubious Islamic companies.

المراجــع

Abattouy, M. 'The History of Arabic Sciences: A Selected Bibliography', *Max-Plank-Institut Für Wissenschaftsgeschichte*, 1996.

Abaza, M. *Islamic Education: Perceptions and Exchanges. Indonesian Students in Cairo*, Paris: Cahier d'Archipel, 23, 1994.

Abaza, M. ' Perceptions of the Middle East in Southeast Asia and Islamic Revivalism', *Orient*, (March 1994), pp. 107–24.

Abdel-Malek, A. Pandeya, A.N. (eds.) *Intellectual Creativity in Endogenous Culture*, Tokyo: The United Nations University, 1981.

Abderraziq, A. *L'islam et les fondements du pouvoir*, nouvelle traduction et introduction de Abdou Filali-Ansary, Paris: Edition de la découverte/ CEDEJ Textes à l'appui/série islam et societé, 1992.

Abrahamian, E. *Khomeinism*, London and New York: I.B. Tauris & Co LTD Publishers, 1993.

Abu Bakar, M. 'External influences on Contemporary Islamic Resurgence in Malaysia', *Contemporary Southeast Asia*, Vol 13, No. 2, (September 1991), pp. 220–8.

Abu Rabi, I. 'Islamic Philosophical Expression in Modern Arab Society', *Der Islam*, Band 72, Heft 1. (1995), pp. 47–81.

Acikgenc, A. *Being and Existence in Sadra and Heidegger, A Comparative Ontology*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.

Ackerman, S. and Lee, R.L.M. *Heaven in Transition*, Non-Muslim Religious Innovation and Ethnic Identity in Malaysia. Forum Kuala Lumpur, 1990.

Ahmed, A. *In Theory, Classes, Nations, Literatures*, London, New York: Verso, 1992.

Ahmed, A.S. *Discovering Islam*, London and New York: Routledge and Kegan, 1988.

Ahmed, A. and Hastings, Donan. (eds.) *Islam, Globalization and Postmodernity*, London: Routledge, 1994.

al-Attas, S.M.N. *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*, Shirle Gordon, (ed.), Singapore: Malaysian Sociological Research Institute LTD, 1963.

al-Attas, S.M.N. *Hamzah al Fansuri, a Sufi Mystic*: Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.

al-Attas, S.M.N. *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM), 1978.

al-Attas, S.M.N, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*. London, New York: Mansell Publishing Limited, 1985.

al-Attas, S.M.N. *A Commentary on Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*, University of Malaya Press, 1986.

al-Attas, S.M.N. *Faces of Islam, Conversation of Contemporary Issues*, Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1989.

al-Attas, S.M.N. *The Concept of Education in Islam, A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1991.

Al-'Azm, S.J. 'Orientalism and Orientalism in Reverse', *Khamsin*, No. 8, (1988), pp. 5–26.

al-'Azm, S. J. *Unbehagen in der Moderne*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1993.

al-'Azm, S. J. 'Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas and Approaches', *South Asia Bulletin*, Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East, Part I in Vol. XII, Nos. 1 and 2 (1993), 93-121; Part II in Vol. XIV, No. 1, (1994), pp. 73–98.

al-'Azm, S. J. 'Islamischer Fundamentalismus – Neubewertet' *Unbehagen in der Moderne, Aufklärung im Islam*. Frankfurt am Main: Fischer, 1993: pp. 77–137.

al-Azmeh, A. *Arabic Thought and Islamic Societies*, London, Sydney: Croom Helm, 1986.

al-Azmeh, A. *Islams and Modernities*, London: Verso, 1993.

al-Azmeh, A. 'Modernist Muslim Reformism and the Text,' paper presented at a Conference on '*Islam and the Challenge of Modernity, Historical and Contemporary Contexts*', Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization, (1–5 August 1994).

al-Disuqi, R. 'Toward Islamization of The Non-Visual Arts: A Brief Discussion of Some Critical Issues', *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 6, No. 1, (1989).

al-Hassan, A., and Hill, Donald R. *Islamic Technology, An Illustrated History*, Cambridge, New York, UNESCO, Paris: Cambridge University Press, 1986.

al-Sayyid, M.K. 'A Civil Society in Egypt?', *The Middle East Journal*, Vol. 47, No. 2, (Spring 1993), pp. 226–34.

Alatas, S.F. 'Ibn Khaldun and the Modes of Production in Ottoman Turkey and Safavid Iran', *Alserat*, Vol. XV, (1989), pp. 3–39.

Alatas, S.F. 'The Theme of 'Relevance' *Third World Human Sciences*, Singapore: Department of Sociology, National University of Singapore, 1995.

Alatas, S.H. (ed.) *Progressive Islam*, A monthly publication dedicated to the promotion of knowledge concerning Islam and Modern Thought. Vol. I, No. 1, (August 1954,–last issue, Decembre 1955).

Alatas, S.H. *The Democracy of Islam: A Concise Exposition with Comparative Reference to Western Political Thought*, W. Van Hoeve LTD – The Hague and Bandung, Eastern Universities Press, 1956.

Alatas, S.H. 'The Weber Thesis and South East Asia', *Extrait des Archives de Sociologie des Religions*, No. 15, 1963.

Alatas, S.H. *Thomas Stamford Raffles: Schemer or Reformer 1781-1826*, Sydney: Angus and Robertson, 1971.

Alatas, S.H. *Modernization and Social Change*, Sydney: Angus and Robertson, 1972.

Alatas, S.H. 'The Captive Mind and Creative Development', *Asian Values and Modernization*, Seah Chee-Meow (ed.), Singapore: University Press, 1977.

Alatas, S.H. *The Myth of the Lazy Native*, London: Frank Cass, 1977.

Alatas, S.H. 'Cultural Impediments to Scientific Thinking', *Culture and Industrialization: an Asian Dilemma*. Eds. Rolf E. Vente and Peter. S.J. Chen. Singapore: Verbund Stiftung Deutsches Übersee-Institut (Foundation German Overseas Institute), McGraw Hill International Book Company, 1980.

Alatas, S.H. 'Ueber Vermittlung und Vermittler, Erfolg und Misserfolg. Wissenschaftlicher Modernisierung eine asiatische Perspektive', Joachim Matthes (ed.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kultlturvergleichs, *Soziale Welt*, Sonderband 8, (1992), pp. 198–219.

Albrow, M. and King, E. (eds), *Globalization, Knowledge and Society*, London: Sage Publications, 1990.

Albrow, M. 'Travelling Beyond Local Cultures, Socioscapes in a Global City,' in *Living The Global City*, edited by John Eade, London and New York: Routledge 1997.

Ali, S.H. *Two Faces, Detention Without Trial*, Kuala Lumpur: INSAN, 1996.

Amin, Samir *Eurocentrism*, New York: Monthly Review Press, 1989.

Anawati, G.C. 'Un plaidoyer pour un islam éclairé (mustanir): Le livre du juge Mohammad Said al-'Ashamawi, al-islam al-siyasi (l'Islam politique)', Cairo: *MIDEO, Mélanges Institut Dominicain d''études Orientales du Caire*, 19, (1989), pp. 91–114.

Anawati, G.C. 'Une resurgence du kharijisme au XXe siecle: 'L'obligation absente', Cairo: *MIDEO, Mélanges Institut Dominicain. d'Etudes Orientales du Caire*, 16, (1983), pp. 191–228.

Anees, M.A. 'Islamic Values and Western Science: A Case Study of Reproductive Biology', *The Touch of Midas*. Ziauddin Sardar (ed.), Selangor Darul Ihsan, Malaysia: Pelanduk Publications, 1988.

Anees, M.A. *Islam and Biological Futures*, Ethics, Gender and Technology, London and New York: Mansell Publications, 1989.

Anwar, Z. *Islamic Revivalism in Malaysia*, Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1987.

Appadurai, A. 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural-Economy', *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, (1990), pp. 295–310.

Aqsha, Darul. Meij, Dick van der. Meuleman, Johan Hendrik. (eds.) *Islam in Indonesia: A Survey of Events and Developments from 1988 to 1993*, Jakarta, 1995, (INIS Materials 26).

Arena 96. 'The Postcolonial Critic – Homi Bhabba Interviewed by David Bennet and Terry Collins', (1991), pp. 47–63.

Arkoun, M. 'Actualité du problème de la personne dans la pensée islamique', Berlin: *Wissenschaftskolleg zu Berlin*, Jahrbuch (1986/87), pp. 171–87.

Arkoun, M. 'Transgresser, déplacer, dépasser', *Arabica*, Tome XLIII, (1996), pp. 28–66.

Armbrust, Walter. *Mass Culture and Modernism in Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Atal, Yogesh ' Indigenization: The Case of Indian Sociology,' Paper presented at *The International Workshop on Alternative Discourses in the Social Sciences and Humanities: Beyond Orientalism and Occidentalism*, Singapore, (30 May–1 June 1998).

Avens, R. 'Corbin's Interpretation of Imamology and Sufism', *Hamdard Islamicus*, Vol. XI, No. 2, (Summer 1988), pp. 67–79.

Avens, R. 'Henry Corbin and Suhrawardi's Angeology', *Hamdard Islamicus*, Vol. XI, No. 1, (Summer 1988), pp. 3–20.

Aziz Abdul, N.M. *Islam: Current Challenges in Parliamentary Democracy*, Kelantan Darulnaim: Pustaka Reka, 1995.

Ba-Yunus, I. 'Al Faruqi and Beyond: Future Directions in Islamization of Knowledge', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 5. No. 1, (1988).

Badawi, A. *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1979.

Bagader, A.A. 'Islamization of Social Sciences', *Islam and Sociological Perspectives*, Muslim Youth Movement in Malaysia, 1983.

Bajunid, O.F. 'Islamic Resurgence and Scholarship in ASEAN; Prospects and Challenges', *Islam and the Quest of Social Science*, Chaiwat Satha-Anand (ed.), Faculty of Political Science Thammasat University, Institute of Asian Studies, Chulalongkorn University, IAS Monograph No. 043, 1989.

Bakar, O. 'Ibn Sina's Methodological Approach Towards the Study of Nature in his 'Oriental Philosophy', *Hamdard Islamicus*, Vol. VII, No. 2, (1984), pp. 33–49.

Bakar, O. (ed.) *Critique of Evolutionary Theory, A Collection of Essays*. First

published by the Islamic Academy of Science and Nurin Enterprise, Kuala Lumpur, Malaysia 1987, Second Impression, 1988.

Bakar, O. (ed.) *Critique of Evolutionary Theory, A Collection of Essays*, Kuala Lumpur, Malaysia: first published by the Islamic Academy of Science and Nurin Enterprise, 1987, second impression 1988.

Bakar, O. *Classification of the Sciences in Islamic Intellectual History. A Study in Islamic Philosophies of Science*. A Dissertation Submitted to the Temple University Graduate Board. In partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, (July 1988, 1989).

Bakar, O. 'Spiritual Traditions, Science and Technology', *The Asian Journal of Philosophy*, Vol. 2, No. 1, (Summer 1990).

Bakar, O. 'Spiritual Traditions and Science and Technology', *The Asian Journal of Philosophy*, Vol. 2, No. 1, (Summer 1990), pp. 81–104.

Bakar, O. *Tawhid and Science, Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, Penang: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, Kuala Lumpur, 1991.

Bennabi, M. *L'afro-asiatisme, conclusion sur la conférence de Bandoeng*, Le Caire: Imprimerie Misr, 1956.

Bezirgan, N. A. 'The Islamic World' in *The Comparative Reception of Darwinism*, Thomas F. Glick, (ed.), Chicago, London: The University of Chicago Press, 1974, pp. 375–87.

Bhabba, H. K. *The Location of Culture*, London and New York: Routledge, 1994.

Binder, L. *Islamic Liberalism, A Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Boggs, Carl. 'Intellectuals' in *Understanding Contemporary Society, Theories of the Present*, by Gary Browning (ed.) Abigail Halcli, Frank Webster, London: Sage Publication, 2000.

Boland, B.J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Le Hague: Martinus Nijhoff, 1971.

Bruinessen, Martin van. 'The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia', *Der Islam*, No. 69, (1990) pp. 150–79.

Bruinessen, Martin van.' Muslims and the Dutch East Indies and The Caliphate Question', *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 3, 1995, pp. 115–40.

Bonelli, M.L. Righini, Shea, William R. *Reason, Experiment and Mysticism*, New York: Science History Publications, 1975.

Bucaille, M. *The Bible The Qur'an and Science*, Kuala Lumpur: first Malaysian Edition, A.S. Noordeen, P.O Box No.1066, 1989.

Burgat, F. *L'islamisme au Maghreb*, la voix du Sud. Paris: Editions Karthala, 1988.

Burgat, F. 'Communisme, nationalisme, islamisme, itinéraire d'un intellectuel égyptien, Adil Husayn', *Égypte, Monde Arabe*, No. 5, (1991), pp 169–79.

Buss, A. 'Max Weber's Heritage and Modern Southeast Asian Thinking on Development', *Religious Values and Development in Southeast Asia*, Bruce

Matthews and Judith Nagata (eds), Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986.

Butt, N. *Science and Muslim Societies*, London: Gray Seal, 1991.

Büttner, F. 'Zwischen Politisierung und Säkulariesierung – Möglichkeiten und Grenzen einer islamischen Integration der Gesellschaft', *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*, Erhard Forddran (ed.), Baden-Baden: Nomos, 1991.

Casandra, 'The Impending Crisis in Egypt', *The Middle East Journal*, no. 49, Vol, 1. (1995), pp. 9–27.

Casanova, Jose *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

Chatterjee, P. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Tokyo: Zed Books, United Nations University, 1986.

Chouciri, Y.M. *Islamic Fundamentalism*, London: Printer Publishers, 1990.

Clement, J. 'Journalistes et Chercheurs des Sciences Sociales Face aux Mouvements Islamistes', *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 55, 1, 28ième année, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Janvier–Mars 1983.

Corbin, H. *Oeuvres philosophiques et mystiques de SHIHABADDIN YAHYA SOHRAWARDI (Opera Metaphisica et Mystica II)*, Teheran: Institut Franco-Iranien, Paris: Librairie d'Amrique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1959.

Corbin, H. *Le paradoxe du monotheisme*, Paris: Editions de l'Herne, 1981.

Corbin, H. *Le temps cylique en gnose ismaelienne*, Paris: l'Ile Verte, Berg International, 1982.

Corm, G. *Conflits et identités au moyen-orient (1919–1991)*, Paris: Arcantère, 1992.

Cragg, K. *The Pen and the Faith, Eight Muslim Writers and the Qur' an*, George Allen and Unwin, London, 1985.

Debernardi, J. 'Historical Allusion and the Defence of Identity; Malaysian Chinese Popular Religion', Keyes, Charles F. Kendall, Laurel, Hardacre, Helen (eds.), *Asian Visions of Authority*, Religion and the Modern States of East and Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press, (1994), pp. 117–40.

Dhaouadi, M. 'Reflections into the Spirit of The Islamic Corpus of Knowledge and the Rise of the New Science', *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 10, No. 2, (1993), pp. 153–64.

Diederich, Mathias. *Indonesische Arbeitsmigration nach Saudi-Arabien, Hintergruende und Darstellung in der indonesischen Presse*, Bonn, Holos Verlag, 1995.

Dijk, Teun A. van, 'Academic Nationalism', *Discourse and Society*, Vol. 5, No. 3, pp. 275–76.

Djait, H. *L'Europe et L'islam*, Paris: Collection Esprit/Seuil, 1974.

Dugat, G. *Histoire des philosophes et des theologiens musulmans de 632 a 1258*, Oriental Press Amsterdam, Reimpression de l'Edition Paris 1878, 1973.

El-Messiri, A. 'Parables of Freedom and Necessity: The Rising Levels of Secularization as Manifested in Two Literary Works', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol 13, Number 1, (Spring 1996), pp. 42–58.
Elkana, Y. 'The Distinctivness and Universality of Science: Reflections on the Work of Professor Robin Horton', *Minerva*. Volume XV, Number 2, (Summer 1977), pp. 155–74.
EI = Encyclopaedia of Islam, New Edition, Leiden, 1960.
Entelis, John. 'Introduction' in '*Islam, Democracy and the State in North Africa*', John Entelis, (ed.) Bloomington and Indianapolis Indiana: Indiana University Press, 1997.
Esposito, J.L. (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, New York: Oxford University Press, 1983.
Esposito, J. (editor in chief) *The Oxford Encyclopedia of Islam*, New York, 1995.
al-Faruqi, I.R. 'Islam and Other Faiths', Altaf Gauhar (ed.) *The Challenge of Islam*, London: Islamic Council of Europe, (1978), pp. 82–113.
al-Faruqi, I.R. 'Islamizing The Social Sciences', *Islamika*, Kuala Lumpur: University of Malaya, 1981.
al-Faruqi, I.R. and Nassef, A.O (eds.) *Social and Natural Sciences*, Hodder and Stoughton, Jeddah: King Aziz University, 1981.
al-Faruqi, I.R. *Al Tawhid: Its Implications for Thought and Life*, The International Institute of Islamic Thought, *Issues in Islamic Thought Series*, No. 4. 1981–1401 A.H.
al-Faruqi, I.R. 'Islamizing The Social Sciences', *Islamika*, Esei-Esei Sempena Abad Ke-15 Hijrah, Kuala Lumpur: University of Malaya, 1981, pp. 1–8.
al-Faruqi I.R. 'Islam as Culture and Civilization', *Islam and Contemporary Society*, Longman in Association with the Islamic Council of Europe, 1982.
al-Faruqi, I. R. 'Islam as Culture and civilization' *Islam and Contemporary Society*. Harlow: Longman, in Association with the Islamic Council of Europe, 1982.
al-Faruqi, I.R. al Faruqi, L. L. *The Cultural Atlas of Islam*, New York: Macmillan Publishing Company, 1986.
al-Faruqi, I.R. *Islam*, Maryland, USA, Amana Publications, Beltsville, 1st. edition 1984, third edition 1995.
al-Faruqi, L.L. 'Artistic Accumulation and Diffusion among Muslims in the United States', *Essays in Islamic and Comparative Studies*, Papers presented to the Islamic Studies Group of American Academy of Religion, Ismail Raji Al-Faruqi (ed.), International Institute of Islamic Thought, 1982.
Farooqui, J. 'Ethnocentric Trends in Sociology: A Critical View', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 11, Number 2, (Summer 1994), pp. 183–198.

Featherstone, M. 'Global Culture: An Introduction' *Theory, Culture and Society*, Vol. 7, (1990), pp. 1–14.

Federspiel, H. *Persatuan Islam. Islamic Reform in Twentieth Century.* Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Cornell University, Indonesia Ithaca N.Y. 1970.

Feyerabend, P. *Against Method*, Great Britain: Verso, 1975.

Flores, A. 'Secularism, Integralism and Political Islam, The Egyptian Debate', *Middle East Report*, (July-August 1993), pp. 32–38.

Flores, A. *Säkularismus und Islam in Ägypten Die Debatte der 80er Jahre*, Juli. Habilitation, 1991.

Gallagher, N. 'Islam v. Secularism in Cairo: Account of the Dar al-Hikma Debate', *Middle Eastern Studies*, Vol. 25, Number 2, (April 1989), pp. 208–216.

Gauhar, A. (ed.), *The Challenge of Islam*, London: Islamic Council of Europe, 1978.

Geertz, C. *Local Knowledge, Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Books, inc. Publishers, 1993.

Gerholm, T. 'Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West, Ahmed Akbar and Ziauddin Sardar', in *Islam, Globalization and Postmodernity*, Ahmed Akbar, Hastings, Donan (eds.), London: Routledge, 1994.

Ghaneem, K.S. 'Scientific Interpretation of the Ayat-e-Quran', *MAAS Journal of Islamic Science, The Muslim Association for the Advancement of Science*, 1412H, No. 1, Aligarh, India, (Jan–June, 1992), pp. 43–61.

Glick, T.F. (ed.), *The Comparative Reception of Darwinism*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 1974.

Goldziher, I. 'Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaften', Aus den *Abhandlungen der Koenigl.preuss. Akademie der Wissenschaften*, Jahrgang, 1915, Phil.hist. Klasse, Nr. 8. Berlin, 1916.

Gottsein, K. (ed.), *Islamic Cultural Identity and Scientific Technological Development*, Baden-Baden, 1986.

Gran, Peter. *Beyond Eurocentrism*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996.

Grunebaum, G.E. von, 'Rückblick auf Drei internationale islamische Tagungen', *Der Islam*, 34, (1959), pp. 138–49.

Gullick, J.M. *Malaysia*, New York, Washington: Frederick A. Praeger, Publishers, 1969.

Gullick, J.M. *Malaysia and its Neighbours*, London: Routledge and Kegan Paul, 1967.

Gullick, J.M. *Rulers and Residents, Influence and Power in Malay States 1870-1920*, Singapore, Oxford, New York: Oxford University Press, 1992.

Haddad, Y. 'Sayyid Qutb: Ideology of Islamic Revival', *Voices of Resurgent Islam*, John L. Esposito (ed.), New York: Oxford University Press, 1983.

Halliday, F. 'The Politics of Islamic Fundamentalism: Iran, Tunisia and the

Challenge of to the Secular State', Akbar Ahmed, Donan Hastings (eds.) *Islam, Globalization and Postmodernity*, London: Routledge, 1994.

Harun, H. and Murad, M.H. 'Islamic Science: A Theoretical Reassessment', *Paper presented at The International Conference on Islamic Civilization*, Kuala Lumpur, Malaysia, (June. 24–29, 1990).

Hassan, M.K. 'Reflection on Some of the Ideas and Thoughts of Malek Bennabi', *International Seminar on Malek Bennabi.* (1–4th Sept. 1991). Institute of Advanced Studies, University of Malaya jointly organized by Institute for Policy Research, Malaysia and History and Philosophy, Science Section Faculty of Science University of Malaya. Secretariat for Islamic Philosophy and Science University of Science, Malaysia, 1991.

Hassan, M.K. *Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1980.

Hasse, R. Kruecken, G. Weingart, P. 'Labor Konstruktivismus: Eine wissenschaftssoziologische Reflexion', Rusch, G. (ed.), *Konstruktivismus und Sozialtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.

Hefner, R.W. 'Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class', *Indonesia*, No. 56, (October 1993).

Hoodbhoy, P.A. 'Ideological Problems for Science in Pakistan', *Islam, Politics and The State. The Pakistan Experience*, Ashgar Khan (ed.), London: Zed Books, 1985.

Hoodbhoy, P.A. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, London: Zed Publications, 1991.

Hourani, A.H. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press, 1962. Second edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Hourani, G. (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, State University of New York, Press Albany, 1975.

Husaini, W.S. *Islamic Science and Public Policies: Lessons form History of Science*, Kuala Lumpur: City Reprographic Services, 50470, 1986.

Hussein, K. 'Le commentaire 'scientifique' du coran: une innovation absurde', Cairo: *MIDEO, Mélanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 16, (1983), pp. 293–300.

Huntington, Samuel P. 'The Clash of Civilizations,' *Foreign Affairs*, Vol. 72, no. 3, (Summer 1993), pp. 22–49.

Ibrahim, A. 'Towards a Contemporary Philosophy of Islamic Science', *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol.7, No. 1, (1990), pp. 1–14.

Ibrahim, A. 'Overview: From things Change to Change Things', *An Early Crescent, The Future of Knowledge and Environment in Islam*, Sardar, Ziauddin (ed.) London and New York: Mansell, 1990.

Ibrahim, Ahmad. Siddique, Sharon. Hussain, Yasmin. (ed.), *Readings on*

Islam in Southeast Asia, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

Ibrahim, S.I. 'Islamization of Attitude and Practice in Embryology', Lodhi, M.A.K. 'Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology', The International Institute of Islamic Thought, *Islamization of Knowledge Series*, No. 9. 1409AH/1989.

Ihza, Y. 'Combining Activism and Intellectualism': The Biography of Mohammad Natsir (1908-1993), *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 1, (1995), pp. 111–47.

International Seminar, *Islam and Confucianism, A Civilizational Dialogue*, University of Malaya, (12–14 March, 1995).

Irabi, A. *Arabische Soziologie, Studien zur Geschichte und Gesellschaft des Islam*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

Islam: Sources and Purpose of Knowledge, Proceedings and Selected Papers of the Second Conference on Islamization of Knowledge (1402AH/ AC) Herndon, VA, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1982.

Islamic Methodology and Educational Sciences (al-manhajiyya al-islamiyyah wal-'ulum al-sullukiyya wal-tarbawiyyah) (Arabic), (1411/ AH), Herndon, VA, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1990.

Islamization of Knowledge Series No. 6. Towards Islamization of Disciplines: Proceedings and Selected papers of the Third International Conference of Islamization of Knowledge held in Kuala Lumpur, Malaysia, in 1984. Herndon, VA, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1989.

Islamization of Knowledge, General Principles and Work Plan (1409 AH), Herndon, VA, USA: The International Institute of Islamic Thought, 1989.

Jain, N.K. *Science and Scientists in India*, Delhi, Indian: Book Gallery, 1985.

Jansen. J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J. Brill, 1980.

Jessy, J.S. *History of South-East Asia* (1824–1965), Malaysia: Penerbiatan Darulaman, Dewan Bahasa, 1985.

Jomo, K.S., Cheek, A. S. 'Malaysia Islamic Movements', in *Fragmented Vision, Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, Joel S Kahn and Francis Loh Kok Wah (eds.), Asian Studies Association of Australia, 1992, pp. 79–107.

Kahn, J.S. 'Growth, Economic Transformation, Culture and the Middle Classes in Malaysia', in *The New Rich in Asia*, Richard Robinson and David S.G. Goodman (eds.), London: Routledge, 1996, pp. 49–79.

Keddie, N.R. *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, University of California Press, 1983.

Kermani, N. 'Kein Zweifel, er ist ein Ungläubiger. Der lebensbedrohliche Kampf des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid

gegen den islamischen Fundamentalismus', *Frankfurter Rundschau*, 4 (September 1993).

Kermani, N. 'Die Affäre Abu Zayd', Eine Kritik am religiösen Diskurs und ihre Folgen, *Orient*, 35, No. 1, (Maerz, 1994), pp. 25–51.

Kessler, C. 'Archaism and Modernity: Contemporary Malaysian Political Culture', in *Fragmented Vision, Culture and Politics in Contemporary Malaysia*, Joel S Kahn and Francis Loh Kok Wah (eds.), Asian Studies Association of Australia, 1992, pp. 133–58.

Keyes, C.F. Kendall, L. Hardacre, H. (eds.) *Asian Visions of Authority*, Religion and the Modern States of East and Southeast Asia, Honolulu: University of Hawaii Press, 1994.

King, D.A. *Astronomy in The Service of Islam*, Aldershot, Hampshire, Great Britain: Variorum, Ashgate Publishing Limited, Gower House, Croft Road, 1993.

King, D.A. 'Astronomy and Islamic Society: Qibla, Gnomonics and Timekeeping', *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, Vol. 1. Edited by Roshdi Rashed, in Collaboration with Regis Morelon. London and New York: Routledge, 1996.

Kirmani, M.Z. 'Islamic Science', *An Early Crescent, The Future of Knowldege and Environment in Islam*, Ziauddin Sardar (ed.), Mansell, Publ. Mansell and New York, 1993.

Kleden, I. 'Social Science Indigenisation: National Response to Development Model and Theory Building', *Prisma*, No. 41, (1986).

Knorr-Cetina, K. *Die Fabrikation von Erkenntnis, Zur Anthropologie der Naturwissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

von Kügelgen, Anke. *Averroes und die arabische Moderne. Ansaetze zu einer Neubegruendung des Rationalismus im Islam.* Leiden, New York, Koeln: E.J. Brill, 1994.

Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, 1962.

Lachèse, J-P. 'Les 'souvenirs' de Madame Suzanne Taha Hussein', *MIDEO, Mélanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, Vol. 15, (1982), pp. 9–22.

Larif-Beatrix, A. 'State Formation and Transformation in Malaysia: The Public Meaning of an Academic Debate', *Civic Education, The Role of Religion*, Murugesu Pathamanathan and Robert Hass (eds.), Friedrich Naumann Foundation, Centre for Policy Sciences, 1994.

Laroui, A. *Islam et modernité*, Paris: Édition la découverte, 1987.

Laroui, A. *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris: François Maspero, 1977.

Laurence, B. B. (ed.) *Ibn Khaldun and Islamic Ideology*, Leiden – E.J. Brill. 1984.

Lawrence, B. *Defender of God, The Fundamentalist Revolt Against Modern Age*, Harper and Row Publishers, San Francisco, 1989.

Lingle, C. *Singapore's Authoritarian Capitalism,* Spain: Edicions Sirocco, S.L. 1996.

Lodhi, M.A.K. 'Islamization of Attitudes and Practices in Science and Technology', The International Institute of Islamic Thought, *Islamization of Knowledge Series,* No. 9, (1409AH/ 1989).

Lombard, Denys. *Le Carrefour javanais,* Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990), 3 volumes.

Lombard, Denys. 'De la vértu des aires culturelles et de celle des aires culturelles asiatiques en particulier', Lecture delivered as the first annual lecture of the International institute for Asian Studics at Amsterdam on (27 May, 1994).

Lyon, M.L. 'The Dakwah Movement in Malaysia', *Assyahid Journal of the Muslim Youth Assembly* I, No. 1, (1983), pp. 112–130.

MAAS, Journal of Islamic Science, The Muslim Association for the Advancement of Science, Aligarh, India, 1990–1993.

Madkour, I. 'Les oeuvres d'Averroes et la commission arabe du Caire', *MIDEO, Mélanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire,* 16, (1983), pp. 237–45.

Mahdi, M. 'Postface; Approaches to the History of Arabic Science', *Encyclopedia of the History of Arabic Science,* Vol. 1. Edited by Roshdi Rashed, in Collaboration with Regis Morelon. London and New York: Routledge, 1996.

Mahdi, M. 'Religious Belief and Scientific Belief', *The American Journal of Islamic Social Sciences,* Vol. 11, Number 2, (Summer 1994), pp. 245–60.

Maidin, Z. *The Other Side of Mahathir,* Kuala Lumpur, Utusan Publications and Distributors SDN. BHD. 1994.

Makram-Ebeid, M. 'Political Opposition in Egypt: Democratic Myth or Reality?', *The Middle East Journal,* Vol. 43, No. 3, (Summer 1989), pp. 423–37.

Marty, M.E. Appleby, R. S. (eds.) *Fundamentalism Observed.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.

Mehden, F.R. von der. *Two Worlds of Islam: Interaction between Southeast Asia and the Middle East,* Florida: University Press, 1993.

Mernissi, Fatema *Die Angst vor der Moderne, Frauen and Maenner zwischen Islam und Demokratie* (Muenchen: Deutscher Taschenbuch Verlag: 1992).

Merton, R. K. *The Sociology of Science,* Southern Illinois University Press, 1977.

MIDEO, 'Georges Chehata Anawati (Alexandrie, 6 Juin 1905–Le Caire, 28 Janvier 1994)', par la redaction du MIDEO. *MIDEO, Melanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire,* 22, (1995), pp. 1–56.

MIDEO, In Memoriam Osmane Amine, *Mélanges Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire,* 14, (1980), pp. 398–404.

Modood, Tariq, Webner, Pnina. *Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism,* editors, London and New York: Zed books, 1997.

Moghadam, V. 'Against Eurocentrism and Nativism' *Socialism and Democracy*, 9, (1989), pp. 81–104.
Mohammad, Mahathir Bin *The Malay Dilemma*, Singapore: Times Books International, 1970.
Montagu, A.M.F., Schuman, Henri (eds.) *Studies and Essays in the History of Science and Learning Offered in Hommage to George Sarton*, New York: Kraus Reprint Co. 1969.
Morais, J.V. *Anwar Ibrahim: Resolute in Leadership*, Kuala Lumpur: Arenabuku Sdn. Bhd. 1984.
Morsy, S., Nelson, C., Saad, R., Sholkamy, H. 'Anthropology and the Call for Indigenization of Social Science in the Arab World', *The Contemporary Study of the Arab World*, E.L. Sullivan, J.S. Ismail (eds.), University of Alberta Press, 1991.
Murphy, R. 'The Sociological Construction of Science without Nature', *Sociology, The Journal of The British Sociological Association*, Vol. 28, No. 4, (November 1994), pp. 957–74.
Mutalib, M. 'Geology in the Light of Qur'anic Verse' Presented at the *First International Conference on Scientific Miracles of the Qur'an and the Sunna 1987*. Available in published form from the International Islamic University, Islamabad, 1987.
Muzaffar, C. 'Islamic Resurgence: A Global View', *Islam and Society in Southeast Asia*, Taufik Abdullah and Sharon Siddique (eds.), Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, Singapore, 1986.
Muzaffar, C. *Islamic Resurgence in Malaysia*, Malaysia: Selangor, Darul Ehsan Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd. 1987.
Muzaffar, C. 'Two Approaches of Islam: Revisiting Islamic Resurgence in Malaysia', unpublished paper, 1995.
Muzaffar, Chandra 'Power Struggle in Malaysia The Anwar Crisis', *ISIM Newsletter*, 2/ 99, p. 13.
Nagata, J. *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots*, Vancouver: University of British Columbia Press, 1984.
Nagata, J. 'How to be Islamic without an Islamic State: Contested Models of development in Malaysia', Ahmed Akbar and Hastings, Donan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London: Routledge, 1994.
Nandy, Ashis. *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrieval Selves*, Princeton University Press, 1995.
Nandy, Ashis. *Alternative Sciences, Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists* Delhi: Oxford University Press, 1995.
Nasr, S.H. in collaboration with H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris: Gallimard, 1964.
Nasr, S.H. *Science and civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1966.
Nasr, S.H. *Ideals and Realities in Islam*, George Allen and Unwin LTD, 1966.

Nasr, S.H. 'The Spread of the Illuminationist School of Suhrawardi', *The Islamic Quarterly*, Volume XIV No. 3. (Rabi'-ul-Akhir-Rajab 1390–July September, 1970).

Nasr, S.H. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al- Biruni, and Ibn-Sina*, Thames and Hudson, revised edition, 1978.

Nasr, S.H. 'On the Teaching of Philosophy in the Muslim World', *Hamdard Islamicus*, Vol. IV, No. 2, (1981), pp. 53–72.

Nasr, S.H. 'Intellect and Intuition, Their Relationship from the Islamic Perspective', in S. Azzam (ed.), *Islam and the Contemporary Society*, Islamic Council of Europe, 1982.

Nasr, S.H. 'Reflections on Islam and Modern Thought', *Islamika II*, 1982.

Nasr, S.H. *Science and Civilization in Islam*, Kuala Lumpur: Dewan Pustaka Fajar, 1984.

Nasr, S.H. 'On Teaching of Philosophy in the Muslim World', *Islamika II*, 1985.

Nasr, S.H. 'The Islamic Philosophers' Views on Education', *Muslim Education Quarterly*, Summer Issue, Vol. 2, No. 4, (1985), pp. 5–16.

Nasr, S.H. (ed.) *The Essential Writings of Frithof Schuon*, New York: Amith House, Amity – Book Review, Alvin Moore, *Hamdard Islamicus*, Vol. XI, No.4, (1986), pp. 57–72.

Nasr, S.H. 'Henry Corbin the Life and Works of the Occidental Exile in Quest of the Orient of Light', *Traditional Islam in the Modern World*, KPI, London: Routledge and Kegan Paul, 1987.

Nasr, S.H. *Traditional Islam in The Modern World*, first published in 1987 by KPI Limited, London, Foundation For Traditional Studies, Kuala Lumpur, 1988.

Nasr, S.H. 'Islam and the Problem of Modern Science', *Muslim Education Quarterly*, Vol. 5, no. 4, (1988), pp. 35–44.

Nasr, S.H. 'Islamization of Knowledge: A Critical Overview' International Institute of Islamic Thought, *Occasional papers*, no. 17. 1992.

Nasr, S.H. *The Need for a Sacred Science*, Surrey: Curzon Press, 1993.

Noer, D. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900–1942*, Oxford University Press, 1973.

Othman, Norani. 'Shari'a Criminal Law in Modern Society: Some Sociological Question,' in: *Hudud in Malaysia, The Issues at Stake*, edited by Rose Ismail, Kuala Lumpur: Berhad, Sisters in Islam SIS Forum, 1995.

Pelras, C. 'Les siences sociales en Indonésie'. Ambassade de France en Indonésie, Jakarta: *Service culturel, scientifique et de cooperation technique*. C.E.D.U.S.T. 1981.

Pertierra, Raul 'The Nation-State and Social Science – The particular and the Universal: A Philippine Example,' Paper presented at a conference on 'Alternative Discourses: Beyond Orientalism and Occidentalism,' *The National University of Singapore*, (28 May, 1 June, 1998)

Piscatori, James (ed.), *Islam and the Political Process*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Plessner, M. *Die Bedeutung der Wissenschaftsgeschichte für das Verständnis der geistigen Welt des Islams*, Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck, 1966.

Qadir, C.A. *Philosophy and Science in the Islamic World*, Croom and Helm, London: Routledge, 1988, paperback edition, 1990.

Qandil, A. 'L'Evaluation du role des islamistes dans les syndicats professionnels egyptiens' in: *Dossiers du CEDEJ, Le Phenomene de La Violence Politique: Perspectives Comparatives et Paradigme Egyptien*, le Caire, 1994.

Quraishi, M.T. *Isma'il Al-Faruqi Warisan Zaman yang Abadi* (Malay). Translated by Ahmad Shah Mohd. Noor, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka Kementerian Pendidikan Malaysia, 1988.

Rahman, F. *Islam*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1966.

Rahman, F. 'The Principle of Shura and the Role of the Ummah in Islam', *State, Politics and Islam*, Mumtaz Ahmed (ed.), American Trust Publications, 1968.

Rahman, F. 'Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives', *International Journal of The Middle Eastern Studies*. I, (1970), pp. 317–33.

Rahman, F. 'Essence and Existence in Ibn Sina The Myth and the Reality', *Hamdard Islamicus*, Vol. IV, No.1, (1981), pp. 3–18.

Rahman, F. *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago/London: University of Chicago Press, 1982.

Rais, A.M. 'International Islamic Movements and their Influence upon the Islamic Movement in Indonesia', *Prisma*, No. 35, (March 1985), pp. 27–48.

Rashed, R. 'Entre arithmétique et algèbre: recherches sur l'histoire des mathématique arabes', Paris: UNESCO *L'islam, la philosophies et les sciences*, 1981.

Rashed, R. 'L'Analyse et la Synthèse selon Ibn al-Haytham' *mathématiques et philosophie de l'antiquité à l'age classique*, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 15 quai Anatole France, 1991.

Rashed, R. 'La philosophie des mathématiques d'ibn al-haytham: L'analyse et la synthèse', Cairo: *MIDEO*, 20, (1991), pp. 31–233.

Rashed, R. *Optique et mathématiques. Recherchès sur l'histoire de la pensée scientifique arabe*, Aldershot, Ashgate Publishing, 1992.

Rashed, R. *Géométrie et dioptrique au xe siècle: Ibn Sahl al-Quhi et Ibn al-Haytham*, Paris: Les Belles Lettres, 1993.

Rashed, R. 'La philosophie des mathématiques d'ibn al-haytham: Les connus', Cairo: *MIDEO*, 21, (1993), pp. 87–275.

Richard, Y. *L'islam chi'ite*, Paris: Fayard, 1991.

Riesebrodt, M. *Fundamentalismus als patriarchalische Bewegung: Amerik-*

anische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1990.

Robertson, R. *Globalization, Social Theory and Global Culture*, London: Sage Publications, 1992.

Rodinson, M. *Islam and Capitalism*, London: Penguin, 1968.

Roff, W.R. 'The Malayo Muslim World of Singapore at the Close of the Nineteeth Century', *The Journal of Asian Studies*, Vol. XXIV, No. 1, (November 1964), pp. 75–90.

Roff, W.R. *The Origins of Malay Nationalism*, New Haven and London: Yale University Press, 1967.

Rouse, Shahnaz, 'Women's Movement in Pakistan: State, Class, Gender,' *South Asia Bulletin*, Vol. IV, no. 1, (Spring 1986).

Rossi, P. *Francis Bacon, From Magic To Science*, Chicago: The University of Chicago Press, 1968.

Roussillon, A. 'Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine', *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, sous la direction de Gilles Kepel et Yann Richard, Paris: Seuil, 1990.

Roussillon, A. 'Sociologies eyptienne, arabe, islamique, l'approfondissement du paradigme reformiste', *Peuples méditerranêens*, No. 54–55, (Janvier–Juin 1991), pp. 111–50.

Roy, O. *L'échec de l'islam politique*, Paris: Editions du Seuil, 1992.

Bettina Ruehl, *Wir Haben Nur Die Wahl Zwischen Wahnsinn Oder Widerstand, Frauen in Algerien* Unkel/Rhein Horlemann, 1997.

(El) Saadawi, Nawal. *Der Sturz des Imam*, Muenchen: DTV 1994.

Safi, L.M. 'War and Peace in Islam', *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 5, no. 1, (September 1988), pp. 29–57.

Safi, L.M. 'Islamic Law and Society', *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 7, no. 2, (September 1990), pp. 177–91.

Safi, L.M. 'Nationalism and the Multinational State', *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 9, No. 3, (Fall 1992), pp. 336–50.

Safi, L.M. 'The Quest for an Islamic Methodolgy: The Islamization of Knowledge Project in its Second Decade', *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol.10, no. 1, (Spring 1993), pp. 23–48.

Safi, L.M. 'Towards a Unified Approach to Shari'iah and Social Science', *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol.10, No.4. (Winter 1993), pp. 468-84.

Safi, L.M. *The Challenge of Modernity; The Quest for Authenticity in the Arab World*, University Press of America, 1994.

Safi, L.M. 'Development Trends in Contemporary Muslim Experience', *Islamic Studies*, Vol. 33, No. 1. (Spring 1994), pp. 27–47.

Safi, L.M. 'Islam in a Global Order: Emerging Patterns', *World Politics Middle East Affairs Journal*, Vol 3, No. 2–3, (Winter/Spring 1995), pp. 87–98.

Safi, L.M. 'Leadership and Subordination: An Islamic Perspective', *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 12, No. 2, (Summer 1995), pp. 204–23.

Said, E.W. *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978.

Said, E.W. *Culture and Imperialism*, London: Vintage, 1994.

Said, E.W. *Representations of The Intellectual*, The 1993 Reith Lectures, London: Vintage, 1994.

Salvatore, A. 'The Rational Authentication of Turath in Contemporary Arab Thought: Muhammad al-Jábiri and Hassan Hanafi', *The Muslim World*, Vol. LXXXV, No. 3–4, (July–October 1995).

Salvatore, A. *Islam and the Political Discourse of Modernity*, UK: Ithaca Press, 1997.

Sardar, Z. 'Why Islam Needs Islamic Science', *New Scientist*, April, 1982.

Sardar, Z. 'Redefining Science Towards Islam: An Examination of Islamic and Western Approaches to Knowledge and Values', *Hamdard Islamicus*, Vol. IX, No.1. (Spring 1986), pp. 23–34.

Sardar, Z. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, Selangor: Pelanduk Publications, 1988.

Sardar, Z. *Explorations in Islamic Science*, London and New York: Mansell, 1989.

Sardar, Z. 'Islamization of Knowledge A State-of-the-Art Report', Sardar, Ziauddin (ed.) *An Early Crescent, The Future of Knowledge and Environment in Islam*, London and New York: Mansell, (1990), pp. 25–7.

Sardar, Z. (ed.) *An Early Crescent, The Future of Knowledge and Environment Islam*, London and New York: Mansell, 1990.

Sardar, Z. (ed.) *How We know, Ilm and Revival of Knowledge*, London: Grey Seal, 1991.

Sardar, Z. 'Understanding Postmodernism', *Pemikir, (Membangung Minda Berwawasan)*, (Oktober–December 1995), *pp.* 131–58.

Sarton, G. *Introduction to the History of Science*, Vol. 1. Krieger, 1975.

Schulze, R. 'Der Einfluss islamischer Organizationen auf die Länder Südostasiens', W. Draghun (ed.), *Mitteilungen des Instituts für Asienkunde*, Hamburg, 1983.

Schulze, R. *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga*, Leiden: E.J. Brill, 1990.

Sedgwick, Mark ' How Traditional are the Traditionalists? The Case of the Guenonian Sufis', Forthcoming in Mikael Rothstein and Reender Kranenborg (eds)., *Proceedings of the 11th International Congress of CESNUR* (Arhus: Arhus University Press, 1999.

Sezgin, F. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Alchimie-Chemie-Botanik-Agrikultur, Leiden: E.J. Brill, 1971.

Sezgin, F. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Mathematik, bis ca. 430 H. Band V, Leiden: E.J. Brill, 1974.

Sezgin, F. *Geschichte des Arabischen Schrifttums* Band IV. Astronomie, Leiden: E.J. Brill, 1978.

Sezgin, F. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Astrologie-Meteorolgie und Verwandtes Bis.ca. 430.H. Band VII, Leiden: E.J. Brill, 1979.

Shafiq, M. *Growth of Islamic Thought in North America, Focus on Isma'il Raji al Faruqi*, The United States of America: Amana Publications, Brentwood Maryland, 1414/1994.

Shamsul, A.B. 'Religion and Ethic Politics in Malaysia. The Significance of the Islamic Resurgence Phenomenon', Keyes, Charles F. Kendall, Laurel, Hardacre, Helen (eds.), *Asian Visions of Authority*, Religion and the Modern States of East and Southeast Asia. Honolulu: University of Hawaii Press, 1994, pp. 99–116.

Shari'ati, A. *On the Sociology of Islam*, transl. from Persian by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press, 1979.

Shari'ati, A. *On Marxism and other Western Fallacies*, Translated by R. Campbell, Berkeley: Mizan Press, 1980.

Siddique, S. 'Conceptualizing Contemporary Islam: Religion or Political Ideology', *Readings on Islam In Southeast Asia*, Compiled by Ahmed Ibrahim, Sharon Siddique, Yasmin Hussein, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

Siddiqui, B.H. 'Knowledge: An Islamic Perspective', IIIT, *Islamabad, Pakistan Occasional Papers*, No. 16, 1991.

Simon, R. *Ignac Goldziher. His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*. Library of the Hungarian Academy of Sciences. Budapest, Leiden: E.J. Brill, 1986.

Smith, W.C. 'Islamic Studies and the History of Religions', *Essays in Islamic and Comparative Studies, Papers presented to the Islamic Studies Group of the American Academy of Religion*. Ismail Raji Al-Faruqi (ed.), International Institute of Islamic Thought, 1982.

Snouck Hurgronje, C. *Mekka in the Latter Part of the 19th Century. Daily Life, Customs and Learning. The Moslims of the East-Indian Archipelago*, Leiden: E.J. Brill, 1970.

Stauth, G. 'Leonard Binder and the Hermeneutic of authenticity – Critical Note', *Arabica*, (1992), pp. 85–105.

Stauth, G. 'Islam and Emerging Non-Western Concepts of Modernity', *Development and Modernity. Perspectives on Western Theories of Modernization*, Lars Gule und Oddvar Storeboe (eds.), Bergen: Ariadne, 1993, pp. 254–72.

Stauth, G. 'Critical Theory and Pre-Fascist Social Thought', *History of European Ideas*, Vol.18, No. 5, (1994), pp. 711–27.

Steppat, F. 'Säkularisten und Islamisten: ein Kategorisierungversuch in Ägypten', *Asien, Afrika, Lateinamerika*, Band 19, Heft 4, (1991), pp. 699–704.

Stollorz, V. 'Mit Der Bibel gegen Darwin' ('With the bible against Darwin'), *Die Zeit*, (29 January 1992), 35.

Stove, D. *Popper and After; Four Modern Irrationalists*, Pergamon Press, 1982.

Sundaram, J.K. and Cheek, A.S. 'The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence', *Third World Quarterly*, Vol. 10, No. 2, (April 1988).

Szostak, Jutta., Taufiq, Suleman. *Der Wahre Schleier ist das Schweigen, Arabische Autorinnen melden sich zu Wort*, Frankfurt: Fischer 1995.

Tapper, R. 'Book review of Ahmed, Akbar S. Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Direction,' Ann Arbor: New Era Publications, 1986, *MAN*, Vol. 23, No. 3, (September 1988), 567.

Teik, Khoo Boo. *Paradoxes of Mahathirism, an Intellectual Biography of Mahathir Mohamad*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1995.

Tibi, B. 'The Interplay Between Cultural and Socio-Economic Change. The Case of Germany and the Arab Region – Cultural Innovation in the Development Process', Klaus Gottstein (ed.), *Islamic Cultural Identity and Scientific–Technological Development*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1986, pp. 93–103.

Tibi, B. *Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1992.

Todorov, T. *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

Turnbull, D. 'Local Knowledge and Comparative Scientific Traditions', Knowledge and Policy, *The International Journal of Knowledge Transfer*, Volume 6, Numbers 3 and 4. (Fall/Winter 1993–1994), pp. 29–54.

Ul-Haq, O. 'Modernity, Islam and the Social Sciences', *Islam and the Quest for Social Science*, Chaiwat Satha-Anand (ed.) Thammasat University. Institute of Southeast Asian Studies, Chulalongkorn University, IAS Monograph no. 43, 1986, pp. 9–23.

Vatin, J.-C. (ed.) *Connaissance du Maghreb, sciences sociales et colonisation*, Paris, 1984.

Weber, M. *Essais sur la theorie de la science*, Paris: Plon, 1992.

Wielandt, R. *Offenbarung Und Geschichte im Denken Moderner Muslime*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1971.

Yegar, M. *Islam and Islamic Institutions in British Malaya, Policies and Implementation*, The Hebrew University, Jerusalem: The Magnes Press, 1979.

Zahlan, A.B. *Science and Science Policy in the Arab World*. London: Croom and Helm, 1980.

Zaki, M.A. *Modern Muslim Thought in Egypt and its Impact on Islam in Malaya*, Unpublished Thesis for the degree of Doctor of Philosophy, University of London, 1965.

Zaman, S.M. 'The Concept of an Islamic University', *The Muslim Education Quarterly*, Vol. 2, No. 4, (1985).

Ziadat, A. A. *Western Science in the Arab World, The Impact of Darwinism, 1860-1930*, London: The Macmillan Press, 1986.

Zubaida, S. 'Islam Cultural Nationalism and the Left', *Review of The Middle East Studies*, no. 4, (1988), pp. 1–33.

Zubaida, S. 'The Ideological Conditions for Khomeini's Doctrine of Government', *Economy and Society*, 14, 2, (1982).

Zubaida, S. *Islam, The People and the State*, London and New York: Routledge, 1989.

المراجع العربية

- سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، التجديد السياسى والواقع العربى المعاصر، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ١٩٨٩.

- نبيل عبد الفتاح، تقرير الحالة الدينية فى مصر، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية ١٩٩٥.

- خليل عبد الكريم، من آفات الفكر العربى الإسلامى المعاصر، مثال تطبيقى: دراسة نقدية مجملة لكتاب "الحالة الإسلامية: فريضة وضرورة" لفضيلة الشيخ يوسف القرضاوى، قضايا فكرية، يوليو ٩٥، صفحات ٢٥٩ - ٢٦٨.

- عبد الحميد أبو سليمان، قضية المنهجية فى الفكر الإسلامى. المعهد الدولى للفكر الإسلامى، عدد ٤، ١٩٨٩.

- عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، سلسلة المنهجية الإسلامية، المعهد الدولى للفكر الإسلامى.

- نصر حامد أبو زيد، القول المفيد فى قضية أبو زيد، القاهرة: مكتبة مدبولى ١٩٩٦.

- نصر حامد أبو زيد، الخطاب الدينى، رؤية نقدية، بيروت: دار المنتخب العربى، ١٩٩٢-١٤١٢.

- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، بيروت: المركز الثقافى العربى، ١٩٩٠.

- نصر محمد عارف، فى مصادر التراث السياسى الإسلامى، القاهرة: المعهد الدولى للفكر الإسلامى، ١٩٩٤.

- نصر محمد عارف، نظريات التنمية السياسية المعاصرة، القاهرة: المعهد الدولى للفكر الإسلامى، ١٩٩٢.

- صادق جلال العظم، الغزو الثقافى مجدداً فى: ذهنية التحريم، لندن، قبرص: مطبوعات رياض الريس، ١٩٩٢.

- صادق جلال العظم، دفاعا عن التقدم، فى: النظرية والممارسة فى فكر مهدى عامل، بيروت: دار الفارابى، ١٩٨٩، صفحات ٤٥٣ - ٤٦٧.

- صادق جلال العظم، التنوير والعلمانية والسلفية، حوار بلا ضفاف، (عمان: الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨).

- عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت: مركز الدراسات للوحدة العربية، ١٩٩٢.

- عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧، وأعيد نشره ١٩٩٠.

- عزيز العظمة، دنيا الدين فى حاضر العرب، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦.

- طارق البشرى، مشكلتان وقراءة فيهما، تقديم طه جابر العلوانى، المعهد الدولى للفكر الإسلامى، ١٩٩٢، ١٤١٣هـ.

- طه جابر العلوانى، إسلامية المعرفة، ورقة قدمت فى ستراسبورج (١٩٨٨/٧/٢١).

- عاطف العراقى، العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، القاهرة: الموسوعة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

- محمد عابد الجابرى، الثقافة العربية ومسألة الاستقلال الثقافى، فى: المستقبل العربى، (أغسطس ٩٣)، صفحات ٤-١٤.

* تكوين العقل العربى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، الطبعة الثالثة ١٩٨٨.

* نحن والتراث، دار البيضاء: المركز الثقافى العربى، الطبعة الخامسة، ١٩٨٦.

- مركز ابن خلدون، التقرير السياسى ١٩٩٨، المجتمع المدنى والتحول الديمقراطى فى العالم العربى، تقرير سنوى، ١٩٩٨.

- عبد الوهاب المسيرى، إشكاليات التحيز، القاهرة: المعهد الدولى للفكر الإسلامى، نشر بالتعاون مع نقابة المهندسين، ١٩٩٥.

- حسن الساعاتى، (١٩٩٦)، العلم الاجتماعى الصناعى، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٦.

لؤى الصافى، نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية، نشر فى إسلاميات المعرفة، المعهد الدولى للفكر الإسلامى (يونيو ١٩٩٥)، ص٣١-٥٥.

- مهدى عامل، نقد الفكر اليومى، بيروت: دار الفارابى، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، الطبعة الثانية ١٩٨٩.

- حسن حنفى، العرب والثورة الفرنسية، نشر فى حوار المشرق والمغرب، القاهرة: مكتبة مدبولى، ١٩٩٠.

- فهمى هويدى، المفترون، خطاب التطرف العلمانى فى الميزان، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

- صنع الله إبراهيم، "ذات"، القاهرة: دار المستقبل العربى، ١٩٩٢.

- محمد عمارة، الإسلام بين التنوير والتزوير، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥.

* المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١.

* فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين، القاهرة: المعهد الدولى للفكر الإسلامى، (١٩٩٣/٥/٦).

* إسلاميات المعرفة، القاهرة: دار الشرق الأوسط، مدينة نصر، ١٩٩١.

* معالم المنهاج الإسلامى، الأزهر الشريف بالاشتراك مع المعهد الدولى للفكر الإسلامى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.

* سلامة موسى، اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية، القاهرة: جمعية المركز العالمى للتوثيق والدراسات والتربية الإسلامية، بدون تاريخ.

* فى المنهج الإسلامى، المعهد الدولى للفكر الإسلامى، Herndon، الولايات المتحدة، ١٩٩١.

* سقوط الغلو العلمانى، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٥.

- عماد الدين خليل، إسلامية المعرفة، المعهد الدولى للفكر الإسلامى، عدد ٧، (١٩٩٠-١٩٩١-١٤١١هـ).

- هانى لبيب، "الفكر العربى والتنوير" فى المجتمع العربى والتحول الديمقراطى فى العالم العربى، التقرير السنوى، مركز ابن خلدون، ١٩٩٨، ص٣٣٢ - ٣٥٨.

- زكى نجيب محمود، فى تحديث الثقافة العربية، بيروت، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

* رؤية إسلامية، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

- هالة مصطفى، الدولة والحركات الإسلامية المعاصرة، القاهرة: كتاب المحروسة، ١٩٩٥.

- على سيف النصر، الصحوة الإسلامية المعاصرة والعلوم الإنسانية، دار المستقبل العربى، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٩٣)، عدد ١٧٠.

- جورج طرابيشى، المثقفون العرب والتراث، لندن: مطبوعات رياض الريس، ١٩٩١.

- جورج طرابيشى، مذبحة التراث فى الثقافة العربية المعاصرة، لندن: دار الساقى، ١٩٩٣.

- مراد وهبة، مدخل إلى التنوير، القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٤.

- سيد ياسين، الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٦.

- فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، القاهرة: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٧.

- خالد زيادة، الكاتب والسلطان، لندن: رياض الريس، ١٩٩١.

المؤلفة فى سطور :

منى أباظة

- أستاذ مشارك فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

المترجمة فى سطور :

ملك حماد

- مترجمة مصرية مقيمة بالسويد.

المراجع فى سطور :

طلعت الشايب

- كاتب ومحرر، ترجم نحو ثلاثين كتاباً من بينها: "حدود حرية التعبير" و"صدام الحضارات" و"الحرب الباردة الثقافية" و"المثقفون".

التصحيح اللغـوى : أشـرف عـويس
الإشـراف الفـنـى : حسـن كـامـل



" هذا الكتاب حصيلة جهد بحثى نظرى وميدانى امتد لسنوات فى كل من ألمانيا وسنغافورة وماليزيا ومصر، يجد القارئ فيه دراسة سوسيولوچية مقارنة بين مجتمعين إسلاميين مختلفين (مصر وماليزيا) من خلال تحليل منهجى لطرائق إنتاج المعرفة فى ضوء توجهات أسلمة العلوم والمعارف وتديين الفضاء العام وما صاحب ذلك من جدل - لم يهدأ بعد- بين دعاة الأسلمة والعلمانيين فى كلا المجتمعين.

وهو دراسة أبطالها شخصيات قلقة مقلقة، وعلاقات مؤسسية ملتبسة، وشفرة أيديولوچية تجادل برطانة إسلامية وإن فى إطارين مختلفين اقتصاديًا واجتماعيًا وسياسيًا؛ حيث نجد أنفسنا فى النهاية أمام نموذجين للإسلام الحديث مختلفين أيما اختلاف... كلاهما يدعى وصلا بالأصالة والمعاصرة!"

تصميم الغلاف: محمد إبراهيم